

I

1204

فهرس اجوبة العراقية على الاسئلة الايرانية للآلوسي عليه الرحمة والرضوان

السؤال الاول
فيما يتعلق بوحدة الوجود وتنزيه الصوفية القائلين بها زعمه فيهم اهل الانكار والجحود

السؤال الثاني
في عينية الاسم وغيريته وتحرير محل النزاع في ذلك المشهور في البقاع والممالك

السؤال الثالث
في وجه تخصيص القول بالطفرة بالنظام مع ان في كلامه غير ما يقتضيه

السؤال الرابع
في صعود الكوكب ونزوله في قطر واحد على ما نقل عن بعض الفلاسفة الاقدمين

السؤال الخامس
في الاعتراض على عبارة حكمية للبيضاوي في تفسير سورة الاسراء

السؤال السادس
في امر عدم بقاء العرض انين على ما يراه الامام الاشعري عليه الرحمة

السؤال السابع
في ان الكلام بعينيه من اي مقولة

السؤال الثامن
في شيئية المعدوم وعدمها

السؤال التاسع
فيما يتعلق بخلق افعال العباد وعبارة التوضيح في ذلك

السؤال العاشر
فيما يتعلق ببعض ادلة الحسن والقبح العقليين

السؤال الحادي عشر
في مغلطة الجذر الاصم

السؤال الثاني عشر
عبارة الكشاف في فاتوا بسورة مثله

السؤال الثالث عشر
في تحقيق البحث المشهور الجاري بين السعد والسيد في مجلس تيمور

السؤال الرابع عشر
في سر عدم الفاء في آية الروح ووجودها في آية الجبال

السؤال الخامس عشر
فيما يتعلق باسئلة اليهود الثلاثة

II

السؤال السادس عشر
في توفيق المروي عن ابن عباس في مثل نوره كمشكوة

السؤال السابع عشر
في عدالة الصحابة رضي الله تعالى عنهم

السؤال الثامن عشر
في امر الرؤيا التي عبرها الصديق رضي الله عنه

السؤال التاسع عشر
في اغلاط اجاعل انت يبقورا البيت

السؤال العشرون
في سبب تاخير الصلوة يوم الخندق

السؤال الحادي والعشرون
في خلعه عليه الصلوة والسلام نعله المباركة في الصلوة

السؤال الثاني والعشرون
في امر صلوة الظهر بعد الجمعة في يومها

السؤال الثالث والعشرون
في دليل نكاح الرجل بنته من الزنا عند الشافعية

السؤال الرابع والعشرون
في دليل تحريم الزوجة بلمس امها بشهوة عند الحنفية

السؤال الخامس والعشرون
عن وجه صحة صلوة من خرج ربع عورته فيها عند الحنفية

السؤال السادس والعشرون
عن دليل سقوط مسح الرأس في الوضوء عن المتحنك عند الحنابلة

السؤال السابع والعشرون
عن دليل جواز التيمم بالثلج عند المالكية

السؤال الثامن والعشرون
عن معنى عبارة دقيقة فقهية من عبارات الشافعية

السؤال التاسع والعشرون
عن معنى عبارة اخرى مثلها للحنفية

السؤال الثلاثون
عن حل عويصة ابن كمال باشا في اعلال لا تحسُثن

م م م
م

الاجوبة العراقية عن الاسئلة الايرانية 1

للعالم العلامة ابي الثناء شهاب الدين السيد محمود افندي
الآلوسي مفتي الحنفية بمدينة دار السلام المحمية
عليه رحمة رب البرية

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من شرح بالجواب صدور السائلين • وسرح في رياض الصواب قلوب
السالكين • ونصلي ونسلم على نبيك الذي حل في حل المشكلات المحل الاسمى •
وجل في جل المكرمات فلولاه ما علم آدم الاسما • وعلى آله رواق اذواق
سره المكتوم • وراووق رحيق علمه المختوم • اما بعد فقد رفعت الي
ورقات • وضعت فيها عدة سئولات • شاع انها وردت من ايران •
وذاع انها وردت مورد الامتحان • فاجلت طرف طرفي فيها • واسمت
سرح الفكر في ظاهرها وخافيها • فاذا هي كريش الطاوس • وثياب العروس •
وانها على ما بها لا ينبغي الاعراض عن جوابها • فعرضتها على ساحة من لغترف
من بحار العرفان • واعترف بتيار فضله كل انسان • الوزير الخطير •
والمشير الكبير • ابي الفتوح علي رضا باشا • زاد الله في العراق بتجديد ريش
وجوده انتعاشا • رجاء ان يكلف بجوابها بعض علماء عصره • ويقسر على
كشف نقابها بعض المترددين منهم الى قصره • فجعل يعرض بذلك في
معرض السوم • ويورد الاسئلة مورد الاعتراض بين اولئك القوم •
ولمزيد حيائه • ومضاعف ادبه مع جلسائه • لا يخص احدا من ذلك العموم •
ولا يعين مفردا من جمعهم بمنطوق ومفهوم • فبقيت الاسئلة في محفله
تنادي مدة مديدة ولا تجاب • حتى شاع جهلة الشيعة بعجز صدور اهل

السنة

2

السنة عن الجواب • فحركتني الغيرة الهاشمية • ونشأت براسي سلافة اسلافي
العصابة الفاطمية • فلم ارض ان تخلى ولا تحلى بدراري الاجوبة نحورها • وتقلى
فلا تجلى على مناص الايضاح حورها • فقدمت على تحرير الجواب • وبذل الوسع
في تحرير الصواب • مع اني اليوم اصغر القوم • وكانهم راوا انفسهم اجل من
ان ينكحوا عرب افكارهم غواني عجمية • ويتعبوا مناقب انظارهم بثقب ابكار
ايرانية • والا ففيهم من يشق ذهنه دقيق الشعور • ويغرق فكره باموج
الشعرى العبور • وربما انقل كلام السائل بالمعنى • وذلك حينما اجد عجمية
في المبنى • وربما وجدت عبارة فاعرضت عنها • وجعلت مكانها ما هو احصر
منها • واسلم من السرقة وابعد عنها • فها انا اشرع في المقصود • متوكلا
على المعين المعبود فاقول قال يا علماء العراق الذين شاع
فضلهم في الآفاق • هذه عدة اسئلة • قد عدها بعض من عندنا مشكلة
وقد ارسلناها الى ناديكم لنحظى بما يحل اشكالها من اياديكم • ومثلكم من
لا يرد بكف المنع سائلا • بلى يرده وهو يكفكف براحته دمعا من مزيد الفرح
سائلا السئوال الاول ما القول المقبول • والتوجيه المعقول •
في تنزيه الصوفية عن اعتقاد الجسمية او العينية او الاتحاد او الحلول مع قول
شيخهم الاكبر الذي يدعون فيه انه ما ناله من ابحره الجهالة غينها سبحان من
اظهر الاشياء وهو عينها انتهى اقول بعد حمد مولى له مرتبة الاطلاق • حتى
عن قيد الاطلاق • فانى تدركه العقول • او كيف تحوم حوله حماه جسمية او
عينية او اتحاد او حلول • وصلوة وسلام على حبيبه اول من فتح عينا في العما

وارتفع قدرًا حتى غدا المظهر الاتم لجميع الاسماء • وعلى آله الذين اشتملوا بعبا الحقيقة
المحمدية • واصحابه الذين اشتملوا على معادن الاسرار اللدنية • انا الكلام في
هذا المقام يتصور بطريقين الاول طريق المتكلمين المنكرين لوحدة الوجود
بالمعنى الصوفي ويلحق بهم الصوفية المنكرون لها ايضا لكنهم قائلين لوحدة الشهود
الثاني طريق الصوفية القائلين بها وعلى الاول الناس اقسام منكر
طعان • متكلم على القوم وحاشاهم بكل هذيان • لا يرتضي من كلامهم في
وحدة الوجود حرفا • ولا يقبل منهم في ذلك عدلا ولا صرفا • بل كذبوا بما لم يحيطوا
بعلمه • ولم يحوموا حول تعقله وفهمه • فذلك ينكر ان يكون هنالك قول مقبول
او تحقيق لتوجيه معقول • وهذا بين ابناء جنسه مخاطر بنفسه • ويرجى له
السلامة يوم الحسرة والندامة • ان كان ذلك المحض صيانة سفينة الشريعة
عن الخرق • وحفظ صفيق ثوبها عن الفتق والشق • ويمكن ان يكون من
المنكرين الذين قال فيهم الشيخ الاكبر • والمسك الاذفر على ما روي عنه انا
نشفع يوم القيمة اولا للمنكرين علينا • الموجهين سهام الطعن الينا
والبلية كل البلية • ان كان ذلك المحض نفسانية والقسم الثاني منكر
الوحدة منعه حسن ظنه بالقائلين بها عن الكلام • فلم يزل على فم السكوت
اضعف لثام • وقصارى ما يقول • ما لي والخوض في كلام يقول اهله هو
ما وراء طور العقول • وربما يقول لمن هو في لجة الطعن مقتحم • ها انتم
حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم • فهذا يقول لا بد
ان يكون هنالك قول مقبول • وتوجيه وجيه معقول • كيف لا والقائلون

بتلك

3

بتلك اساطين في الاسلام • لم يعلق باذيال اخلافهم غبار ذام • لكني انا لا اعلم
ذلك • لاني لم اسلك فيما سلكوا من المسالك • فهو ما نما بهم فهمه • ولو يرى
لاولئك القائلين في ظلال التقى وصمه والقسم الثالث منكر ذلك • معتقد
جلالة اولئك • ملتزم توجيه ما نسب اليهم من مشكل الكلام • على وجه يوافق
به ظاهر شريعة النبي عليه الصلوة والسلام • فنقول معنى وحدة الوجود
مثلا ان الوجود الحق هو الغير المفاض من الغير وهو وجود ذاته تعالى وصفاته
دون وجود الخلق فان وجودهم بالنسبة الى ذلك كلا وجود كما يشير اليه
التعبير بالوصف دون الفعل في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وعلى هذا
حمل قول لبيد وهو اصدق كلمة قالها شاعر كما صح عن سيد الاوائل والاواخر
صلى الله تعالى عليه وسلم الا كل شيء ما خلا الله باطل ويقول فيما نقل
عن الشيخ قدس سره هنا اعني سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها ان العين
فيه بمعنى الخيار والضمير للاشياء من حيث هي لا من حيث انه وقع عليها الاظهار
فالكلام على حد عندي درهم ونصفه ويشعر بجواز اطلاق الشيء عليه
سبحانه قل اي شيء اكبر شهادة قل الله والكلام لافادة ما هو اعم مما
يفيده قوله سبحانه فتبارك الله احسن الخالقين • والله خير الرازقين
وهو ارحم الراحمين • الى غير ذلك • او هي بمعنى الحاضر من الاشياء
مرادا بها الظاهر بنفسه اي سبحان من اظهر الاشياء وهو الظاهر منها
بنفسه والكلام للاشارة الى عينية الوجود فيه تعالى كما يقوله الحكماء
ووافقهم في ذلك الاشعري وزاد عليهم بدعوى ان وجود الممكن ايضا عينه

اوهي بمعنى التربية مجازا مرادا بها الحافظ اي وهو سبحانه حافظ الاشياء من ان
يهجم عليها جيوش العدم لذي هو اميل اليه من الوجود فان الممكن في حد ذاته وهو
عن علته ايس والكلام للاشارة الى ان الممكن كما انه محتاج للواجب تعالى في ايجاده
محتاج له عز وجل في بقائه لما انه في كل آن من آنات وجوده ممكن فليس شان
العالم بالنسبة اليه تعالى كشان السرير مثلا بالنسبة الى نجاره والجدار بالنسبة
الى بانيه اوهي بمعنى النمو مرادا بها المد للعالم العلوي والسفلي حسب
القابلية والكلام للاشارة الى نحو ما اشير اليه في الوجه قبله اوهي بمعنى
آخر من هذا القبيل هذا وحري بان يوجه كلمات القوم بنحو هذه
التوجيهات ان يقال له راحت مشرقة ورحت مغربا شتان بين مشرق ومغرب
وعلى الطريق الثاني يحتاج الجواب الى بسط كلام يتضح به المرام وينجلي
به الظلام عن جو الافهام **فاقول** انهم ذكروا لتحقيق هذا المطلب امورا
اطنبوا الكلام فيها وقرروها تقريرا ومن العجب لا عجب ان النزاع فيها
قائم على ساق كنفس المطلب **الاول** ان الواجب تعالى هو الوجود المحض المجرد
عن الماهية القائم بذاته المتعين بذاته المطلق حتى عن قيد الاطلاق
وذلك لانه قد ثبت بالبرهان ان الواجب الوجود لذاته موجود فهو اما
الوجود المحض المتعين بذاته او الوجود المقترن بالماهية المتعين بحسب
استعدادها او الماهية المعروضة للوجود المتعين بحسبها لا سبيل الى
شي من الشقوق الثلاثة الاخيرة **اما الرابع** فلانه من لوازمه الاحتياج
المنافي لوجوب الوجود **واما الثالث** فلاحتياج الماهية في تحققها

الخارجي

الخارجي الى الوجود **واما الثاني** فلاحتياج الوجود الى الماهية في تشخصه بحسبها
وقد تمت حال الاحتياج فتعين **الاول** وقد برهن الصدر القونوي في كتابه
شرح مفتاح الجمع والوجود المسمى بمصباح الانس على خمسة براهين تفيد
من نظر اليها بعين الانصاف في هذا المطلب علم اليقين فارجع اليها ان لم
ينفعك ما ذكرنا وخالف في ان الواجب تعالى هو الوجود المطلق المذكور المتكلمون
وبالغ السعد منهم في رده حتى انه رده في شرح المقاصد بتسعة اوجه ومنشأ
ذلك ظنه كغيره من اصحابه ان المطلق بمعنى الكلي وقد رد ذلك الصدر في
المصباح ايضا والشيخ ابراهيم الكوراني الشهراني في اتحاف الذكي والعجب
من السعد كيف ظن ما ظن مع انه نقل عن السادة الصوفية ان الوجود المطلق
واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات **الثاني**
ان ماهيات الممكنات معدومة متميزة في انفسها تميزا ذاتيا ثابتة في نفس
الامر اي في نفسها اي ان ثبوتها لا يتوقف على فرض فارض وثبوتها في
انفسها بهذا المعنى عندهم هو ثبوتها في علم الله تعالى باعتبار عدم مغايرته
للذات الاقدس والعلم باعتبار مغايرته للذات تابع للمعلوم اي متعلق به
كاشف له على ما هو عليه في نفسه فهو بهذا الاعتبار كاشف للتميزات الثابتة
في نفس الامر الذاتية للماهيات فالماهيات في ثبوتها غير مجعولة لان الجعل
تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت في نفس الامر والمتبوع
بمراتب لا يصح ان يصير تابعا وهذه الماهيات الغير المجعولة هي الاعيان
الثابتة في اصطلاحهم ولها استعدادات ذاتية وفقر ذاتي في ظهورها

الى الغنى بالذات جل جلاله وعم نواله وقد خالف فى شيئية المعدومات و
تمايزها فى نفسها كثير من المتكلمين وقد برهن الشيخ الكورانى فى كتابه جلاء
الفهوم بما لا مزيد عليه واعتمد صاحب المواقف فى اثبات ان المعدوم ليس بشيء
ولا ثابت على وجهين ذكرهما فيه وردهما الكورانى ايضا فى كتابه المذكور فارجع
اليه ولا تحوجنا الى تكثير السطور **الثالث** ان الوجود المبسوط على الماهيات
المتعين بحسبها وهو الذى بانضمامه اليها يترتب عليها اثارها المختصة بها
موجود فى الخارج والا لم يوجد شيء من الممكنات اذ على تقدير كونه معدوما
فى الخارج لا يحصل للماهية بضمه اليها وصف لم تكن عليه قبل الضم لان الوجود
المعدوم كالماهية فى كونه محتاجا الى وجود موجود يتحقق به فى الخارج وما
هو كذلك لا يترتب على الماهية بضمه اليها اثارها المختصة بها لانه ما زادها
الا افتقارا فلو كانت توجد بحصول صفة الافتقار لها لكانت توجد قبل توجد
ضمه اليها لتحقق افتقارها الذاتى ح واللازم باطل ضرورة فلا بد ان يكون
الوجود المفاض عليها موجودا فى الخارج بوجود نفسه دفعا للتسلسل وهذا
هو النور المضاف فى قوله تعالى الله نور السموات والارض وقوله عليه الصلوة والسلام
كما فى صحيح البخارى اللهم لك الحمد انت قيم السموات والارض ومن فيهن ولك
الحمد انت نور السموات والارض ومن فيهن فالحصص المضمومة الى الماهيات
انما هى حصص الوجود المفاض والنور المضاف لا المجرد عن الماهية الغنى عن
الكائنات وقد اشار سبحانه الى الوجودين بقوله تعالى والله من ورائهم محيط
وقوله جل شانه وهو معكم اينما كنتم وهذا الوجود المفاض هو المعبر عنه

بالعماء فى حديث ابى رزين وبالظل كما فى قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو 5
ولو شاء لجعله ساكنا وفيه اشارة الى ان الافاضة كانت بالاختيار لا بالايجاب
الذاتى ويطلقون عليه ظاهر الحق والخلق المخلوق به وظهور ذلك العماء من النفس
الرحمانى ولذا اطلق الشارع عليه الصلوة والسلام اسم العماء الذى هو حقيقة فى
السحاب المرتفع او الرقيق واصل ذلك الحب المشار اليه فى الحديث الصحيح كنت
كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت هذا الخلق ليعرفونى فبى عرفونى اورده
بهذا اللفظ السيد نور الدين السمهودى فى كتابه الانوار السنية **الرابع** ان هذا
الوجود المفاض على الماهيات لا يمكن ان يفاض من الممتنع لذاته ولا من الممكن
المعدوم الثابت او غير الثابت اذ ما لا وجود له فى نفسه يستحيل ان يفاض
منه وجود على غيره ضرورة ولا يصح ان يفاض من وجود موجود غير الله تعالى
اذ لا موجود فى الازل غيره جل شانه ولا يجوز جعل المعدوم المحض او الثابت
وجودا ليفاض بعد الجعل على الممكنات لانه قلب للحقائق وهو مح اما على الاول
فظاهر واما على الثانى فلان المعدوم الثابت امر برزخى بين الموجود الخارجى
والمعدوم كذلك فايجاده بمعنى جعله وجودا موجودا فى الخارج مفاضا على
الماهيات اخراج له عن حقيقته البرزخية الى احد طرفيه وهو قلب الحقيقة واذا
بطلت هذه الاحتمالات لم يبق الا ان يكون هذا الوجود مفاضا من تجلى
الوجود المطلق وذلك باشراق نوره على الماهيات فاذا اقترنها فى
انبساطه عليها تعين بتعينات مختلفة باختلاف استعدادات الماهيات
الذاتية المجعولة مع وحدة النور المنبسط فى حد ذاته اذا علمت ذلك **فاعلم**

ان الصوفية وشيخهم الاكبر قدس سره لا يقولون بالتجسيم لما سمعت من ان الحق عندهم
هو الوجود المحض الموجود بذاته القائم بذاته المتعين بذاته وكل جسم فهو صورة
في الوجود المنبسط على الحقائق المعبر عنها بالاعيان متعينة بمقتضى استعداد ماهيته
المعدومة له ولا شيء من الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته بالصورة المتعينة
في الوجود المنبسط بمقتضى الماهية المعدومة فلا شيء من الجسم بالوجود المجرد
عن الماهية المتعين بذاته وتنعكس الى لا شيء من الوجود المجرد عن الماهية
المتعين بذاته بجسم وهو المطلوب • وقد عجب الشيخ لنفسه في فصل المعرفة من
الفتوحات من المجسمة وغلطهم قائلا باجراء المتشابهات على ظواهرها
مع التنزيه بليس كمثله شيء وكذا لا يقولون بالعينية لما سمعت ايضا من ان الحق تعالى
هو الوجود المحض الخ والمخلوق هو الصورة الظاهرة في الوجود المنبسط على
الحقائق المتعين بحسب استعداد ماهيته المعدومة ولا شيء من المجرد عن الماهية
المتعين بذاته بالمقترن بالماهية المتعين بحسبها وقد نص الشيخ نفسه قدس سره
على نفي عينية الخلق للحق سبحانه وبالعكس في غير موضع فقال في الباب الثالث
والخمسين وخمسمائة من الفتوحات في حضرة البديع بعد بسط وهذا يدلك
على ان العالم ما هو عين الحق وانما هو ما ظهر في الوجود الحق اذ لو كان عين الحق
ما صح كونه بديعا وقال فيه ايضا في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا
هو انفرد سبحانه بعلمها ونفى العلم عن كل ما سواه فاثبتك في هذه الاية واعلمك
انك لست هو اذ لو كنت هو لعلمت مفاتح الغيب بذاتك وانت لا تعلم الا بموقف
فلست عين الموقف وقال في المشاهد القدسية فيما رواه عنه الشرف اسمعيل

ابن سودكين

1

6

ابن سودكين ومن المحال ان تتحد الحقائق فليس عين العبد هو عين الرب وقال
في الباب الثاني من الفتوحات بعد بسط فليس الرب هو العبد الى غير ذلك مما لا
يحصى وكذا لا يقولون بالحلول لان الحلول فسر تارة بانه الحصول على سبيل
التبعية وتارة بانه كون موجود في محل قائما به ومن المعلوم ان الواجب تعالى وهو
الموجود المحض الخ يستحيل عليه القيام بغيره وقد نص الشيخ ايضا على عدم الحلول
فقال في الباب الثاني والتسعين من الفتوحات نور الشمس اذا تجلى في البدر يعطي
من الحكم ما لا يعطيه من الحكم بغير البدر ولا شك في ذلك كذلك الاقتدار الالهي
اذا تجلى في العبد تظهر الافعال عن الخلق فهو وان كان بالاقتدار الالهي لكن يختلف
الحكم لانه بواسطة هذا المجلى الذي كان مثل المرآة لتجليه وكما يعلم عقلا ان
القمر في تعينه ليس فيه من نور الشمس شيء وان الشمس ما انتقلت اليه بذاتها
وانما كان لها مجلى كذلك العبد ليس فيه من خالقه شيء ولا حل فيه وانما هو
مجلى له خاصة ومظهر له انتهى وينبغي ان يعلم ان كون الشيء مجلى لشيء ليس
كونه محلا له فان الظاهر في المرآة خارج عنها بذاته قطعا بخلاف الحال في محل
فانه حاصل فيه فالظهور غير الحلول فان الظهور في المظاهر للواسع القدوس
يجامع التنزيه بخلاف الحلول ولذا قال سبحانه وتعالى وسبحان الله رب العالمين
بعد قوله تعالى فلما جاءها نودي ان بورك من في النار ومن حولها بناء على ما روي
عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال في ان بورك من في النار انه تعالى
اراد نفسه واظن ان الخبر في الدر المنثور للسيوطي وورد في الحديث الصحيح الذي اخرجه
الطبراني بسنده عن الحبر مرفوعا ان الله ملكا لو قيل له السموات والارضين السبع

السبع بلقمة واحدة لفعل تسبيحه سبحانك حيث كنت واخرج الطبراني ايضا بسنده
عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذن لي ان احدث عن ملك
من حملة العرش رجلاه في الارض السفلى وعلى قرنه العرش وبين شحمة اذنه وعاتقه
خفقان الطير سبعمائة يقول ذلك الملك سبحانك حيث كنت والجمع بين نفي القول
بالجسمية مع ما معها وقول الشيخ قدس سره سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها ان
ضمير هو عائد الى من والمراد به الوجود المفاض من اشراق تجلي الله تعالى الذي هو
الوجود المطلق حتى عن قيد الاطلاق المقترن اي ذلك الوجود المفاض بالماهيات
المتعين بحسبها والمراد بالاشياء الصور الموجودة وهي الوجود المطلق المضاف
الى خصوصية ما هي مقتضى العين الثابتة يعني مجموع المطلق مع قيد الخصوصية
الذاتية وليس ذلك الا الوجود السابق المعنى بمن مرجع الضمير وهو المفاض
من اشراق التجلي المقترن بالماهيات المتعين بحسبها فهو عين الاشياء لكن لما
كان الظهور في الخصوصيات والتعين الحاصل مع الاقتران بالماهيات لا
يقيد المطلق المجرد حتى عن قيد الاطلاق لان الخصوصيات ليست لوازم ذاتية
له صح الحمل في قوله وهو عينها اي الاشياء ولما كان قيد الخصوصية لازما ذاتيا
للاشياء اقتضت ماهياتها الثابتة الغير المجعولة لم يصح ان يقال وهي عينه
اذ يلزم ان يكون ما له قيد ذاتي عين ما لا يكون القيد ذاتيا له وهو تناقض
وانما يصح ان تكون عينه لو زالت الخصوصية ومحال ان تزول مع بقاء الشيء
وانا الحق قول مغلوب على حاله لم يشعر بمعنى قاله وما ذكرنا يعلم سر قول الشيخ قدس سره
في الباب المائة والثمانية والاربعين من الفتوحات الحق خلق وما الخلق حق

ان مرجع

7

ان مرجع هو في سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها ليس الا الوجود لا بشرط شيء والمتبادر
من الاشياء في اظهر الاشياء الجزئيات الحقيقية المحفوفة بالعوارض المشخصة المحسوسة
وهي حادثة والوجود لا بشرط شيء قديم فكيف يصح الحمل وتصدق العينية لانه لم يجعل
الضمير للوجود للوجود بلا شرط شيء بل للوجود المطلق المفاض المقترن بما لا يتقيد
ولا يزيل اطلاقه الحقيقي الذاتي له وما الاشياء الا هذا الوجود مع الخصوصية
اللازمة لذاتها وقصارى ما يلزم تجلي القديم في صورة حادثة ولا محذور في
ذلك لان القديم باق في حال تجليه على الاطلاق الحقيقي الذاتي له فالتجلي في
المقيدات لا ينافي التنزيه ويكفي لاثبات هذا التجلي ما جاء في الحديث الصحيح من
تجليه تعالى لعباده في الصور يوم القيمة واجراء المتشابهات على ظواهرها
مع التنزيه بليس كمثله شيء مذهب غير واحد من السلف ويكفي لوقوعه في الدنيا
ما روي عن الحبر ترجمان القرآن في قوله تعالى ان بورك من في النار مما تقدم آنفا
فتذكر فما في العهد من قدم وبعض الصوفية حمل كلام الشيخ وهو عينها على حذف
مضاف اي وهو عين ماهياتها وهو مما لا يصح لانه قدس سره قد صرح في الفتوحات
بان الاعيان الثابتة التي هي ماهيات الاشياء اعيان بلا شك في الثبوت لا في
الوجود فكيف يصح تفسير كلامه بانه عين ما صرح بكونه غيرا واما ما نقله
العارف ملا جامي عن القيصري في مقدمة شرح الفصوص من انه تعالى عين الماهية
للاشياء في مرتبة التنزل فكلام غير مقبول في تفسير كلام الشيخ لانه خلاف
صريح كلامه في الفتوحات وكذا في شرح المشاهد حيث قال ومن المحال ان تتحد
الحقائق ومن العجب ان القيصري التزم ان ينزل كلام الشيخ على قواعده

وما وفى بما التزم وذلك انه صرح بان الاعيان الثابتة مجعولة وانها صور علمية وجودية حادثة بالحدوث الذاتي وانه تعالى عينها وكل هذا مخالف لصريح كلام الشيخ فقد قال في الفتوحات وهي اي الاعيان الثابتة اعيان لذاتها ما هي اعيان لموجب ولا لعلة وقال ان الاعيان ما هي بجعل جاعل ومنشاء الغلط قول الشيخ في فص آدم عليه السلام ولم يبق الا القابل وهو من فيضه تعالى الاقدس وذلك انهم ظنوا ان مراد الشيخ بالقابل الاعيان الثابتة ولا شك انها اذا كانت فائضة كانت مجعولة الى آخر ما قال القيصري وهو من بعض الظن لدلالة نصوص الشيخ على خلافه وان المراد بالقابل العما كما ذكره في باب النفس من الفتوحات وهي من فيضه الاقدس الذي هو النفس الرحماني فان العما صورة النفس الرحماني كما اوضح في محله وما ذكره القيصري هو قول ابن سينا في الشفا والاشارات وقد رده عليه المحققون الآخذون من الفيض الالهي دون العبارات وحمل بعضهم كلامه اعني سبحان من اظهر الاشياء الخ على ان المراد انه عين وجودها لا بشرط شيء وهو ايضا لا يوافق نصه في الفتوحات الحق خلق وما الخلق حق لان الوجود لا بشرط شيء من حيث هو كذلك ليس خلقا وانما الخلق هو المطلق مع قيد الخصوصية اللازمة لذاته كما مر فلا يصح حمل كلام الشيخ عليه فالحق في حمله ما قدمناه اولا وكذا يعلم مما ذكرنا سقوط كلام علاء الدين السمناني في الاعتراض على الشيخ قدس سره فيما ذكر من سبحان الخ فقد قال فيما كتبه على الفتوحات في الباب الثامن والتسعين والمائة ونقله عن العارف ملا جامي في نفحاته في ترجمة الشيخ عبد الرزاق الكاشاني ان قول الشيخ سبحان من اظهر الخ مثل قول القائل

فضلة

فضلة الشيخ عين الشيخ اذ هو مبني على التلازم بين وهو عينها وبين وهو عينه وقد علمت عدم التلازم على ان بين وهي عينه وبين فضلة زيد عين زيد فرقا اذ فضلة الشخص ليس من تعيناته ولا هو من تعيناتها بالضرورة عقلا وشرعا وعرفا بل امر اجنبي عنه وليست الاشياء مع الوجود المفاض كذلك بل هي من تعيناته ومجاليه كما سمعت **واعترض** بعضهم بانه كيف تكون الاشياء مظاهر الحق الواسع المبين ومشارق نور رب العالمين المستقذر والمستحسن والمستملح والمستهجن **واجيب** بانه قد نقل في المواقف وعيون الجواهر اجماع اهل السنة على ان الله تعالى راعى الحكمة فيما خلق وامر تفضلا ورحمة لا وجوبا وكلما كان كذلك كان استقذار المستقذر للشيء شرعا كمالا في مرتبته كما ان استحسان المستحسن كمالا في مرتبته لان كلا منهما قد راعى الله تعالى الحكيم فيه الحكمة فابرزه بمقتضى الجود والرحمة ولذا قال سبحانه الذي احسن كل شيء خلقه وقال تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء وقال جل شانه اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال جل جلاله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت اي من حيث انه مضاف الى الرحمن لكونه خلقه على طبق حكمته بمقتضى جوده ورحمته مع تحقق التفاوت اذا اضيف بعضها الى البعض كما قال تعالى لا يستوي الخبيث والطيب وقال سبحانه لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ومن المعلوم ان ظهور التفاوت عند هذه الاضافة به يقع التمييز بين مراتب النقص والكمال الاضافيين وما به يتميز المراتب كمال فالنقص من كمال الوجود فلو لم يوجد النقص في المستعد له لم يتم الكمال لكن الكمال قد تم فلا بد من النقص النسبي فظهر ان الصور الوجودية التي هي تعينات الوجود المفاض المختلفة باختلاف استعداد الماهيات كمالا ونقصا

طهارة ونجاسة كلها مستحسنة حكمة في عين كون بعضها مستقذرا شرعا وقول
من قال من المنكرين القاصرين عن مرتبة اليقين ان مثل من يقول ان المستقذر مستحسن
كمثل من شتم آخر بانواع الشتم فانكروا عليه فقال اني لم اشتمه بل مدحته فاردت
بقولي يا لئيم يا كريم ويا فاسق يا صالح وبقولي يا مشرك يا موحد وهذا امر
لا يجوزه عاقل نبيه ولا يقبل اعتذار قائله فيه قول لا يصغى اليه ولا يعول
عليه اذ اطلاق المستقذر والمستقبح شرعا على ما هو كذلك شرعا اطلاق صحيح
شرعي لكن استقذاره واستقباحه شرعا تابع للحكمة فيكون حسنا حكمة
في مرتبته في عين كونه مستقبحا شرعا ولا تناقض في ذلك بخلاف تفسير يا فاسق
بيا صالح مثلا فانه تفسير للشيء بضده لغة وشرعا فلهذا لا يجوزه العاقل ولا
يقبل فيه الاعتذار واهل هذا الشان لا يلزم من كلامهم ان يقال للخبيث شرعا
انه طيب شرعا حتى يكون قولا متناقضا وانما اللازم منه ان الخبيث شرعا
خبيث شرعا لكن كونه خبيثا شرعا تابع للحكمة فيكون مستحسن حكمة في عين كونه خبيثا
شرعا وليس هذا اطلاقا للشيء على ضده كما توهم وانما هو اطلاق للشيء على ما
يراد به معناه شرعا مع بيان مرتبته حكمة تقرير القوله تعالى صنع الله الذي
اتقن كل شيء وغيره من الآيات واين هذا من ذاك وكم بين السمك والسماك
وتوهم بعض المنكرين من بعض عبارات القوم عدم الفرق بين اهل الوحدة من الصوفية
وبين السوفسطائية وانت تعلم بعد ما سمعت ان ذلك توهم ناش من عدم تحقيق
كلام الفريقين بقي ان في النفس من صحة دعوى ان الشيخ قدس سره انما يقول وهو
عينها ولا يقول وهي عينه لبطلانه لما فيه من التناقض وكذا غيره من المحققين

شيئا

شيئا فقد نقل غير واحد منهم الكوراني في مشرع الورود الى مطلع الجود انه قال

انما الكون خيال ۰ وهو حق في الحقيقة

كل من يعلم هذا ۰ حاز اسرار الطريقة

فانه لا فرق بين الكون حق وبين وهي اي الاشياء عينه اذ المراد بالكون الكائنات
وهل هي الا الاشياء وقد اخبر عنها انها حق في الحقيقة نعم اراد بقوله اولا انها خيال
انها موجودات متبدلة من حال الى حال ومن صورة الى صورة فان هذا هو
معنى الخيال عنده كما يرشد اليه كلامه في الباب السابع والسبعين ومائة من
الفتوحات لا ما يتوهم منه من انه امر متخيل لا وجود له في الخارج لكن هذا لا ينفع
فيما نحن فيه وقد علمت بم قتل الحلاج وفي كونه كان مغلوبا على حاله مقال ونظير
قوله ذاك قوله ۰ جحودي لك تقديس ۰ وعقلي فيك منهوس ۰

فما آدم الاك ۰ وما في الكون ابليس ۰

ومن يعرف ان عقله منهوس فليس مغلوبا بحال بل هو لوذعي عطموس وقال الصدر
القونوي وهو ربيب الشيخ قدس سره ومجلاه في مصباح الانس قبل آخر معرفة
الاشياء بالله تعالى وكون تلك الاشياء حقا تفيد معرفة ان كلا من العالم والانسان
صورة الحق وان لا فرق بينهما في ذلك الا بالاجمال والتفصيل ومن ان جميع الاشياء
باعتبار احديتها الوجودية في حضرة الالوهية بطونا والكونية ظهورا عين
الحق وهذا في نظر العارف وان كثرتها وان كانت معتبرة فهي نسب اسمائية
فلا موجود فيها الا الحق والتعدد في اسمائه وهذا في نظر المحقق المعتلي على المعارف
فاذا عرف باحد هذين الوجهين ان الاشياء اسماء الله تعالى وفي الحقيقة والتحقق

عين المسمى يشهد صاحب الذوق نفسه والمسمى غيرا عين الحق لامحاء جميع التعينات والاحوال الكون عنده اما لعدم اعتبارها اصلا او لكونها نسبا عدمية فقد قال الشيخ في اثناء كلام ففني من ليس وجوده الا اعتباريا وبقي من لم الوجود الحق انتهى المراد منه ومثله في غير موضع من هذا الكتاب وقال الشيخ نفسه قدس سره من ابيات في الفصوص • الرب عبد والعبد رب • ليت شعري من المكلف • وهل هذا الا قول بوهي عينه وقال وقال عبد الكريم الجيلي انه هو من قوله سبحانه قل هو الله احد راجع الى ضمير الخطاب المستتر في قل المقدر بانت مرادا به الانسان الكامل وهذا وان كان ضربا من الهذيان من فروع وهي اي الاشياء عينه ومثله ما ينسب لبعض الصوفية وهو قوله •

• وتلتذ ان مرت على جسدي يدي • لاني في التحقيق لست سواه •

الى غير ذلك مما لا يحصى ولا يكاد يستقصى ومن هاهنا قال بعض المنكرين انه يلزم اهل الوحدة تصديق النصارى القائلين ان الله هو المسيح وعدم اكفارهم بذلك وعن عبد الكريم الجيلي ان النصارى لم يكفروا باصل الحمل وانما كفروا بالحصر الذي تضمنه كلامهم اي بدعوى ان الله هو المسيح لا غيره من الاشياء ولو عمموا لم يكفروا وهذا ما تقشعر منه جلود المؤمنين ومن الناس من قال بصحة كلا الامرين اعني هو عينها وهي عينه اما صحة الاول فلما مر واما صحة الثاني فبناء على ان القائل لم يلتفت الى الخصوصيات كيفما كانت وعلى اي وجه اعتبرت فهو عينها في نفس الامر وهي عينه في نظر الفاني عن مشاهدة السوى بالكلية فلا شيء سواه في نظره حينما احرقت اشعة شمس الذات المسمات

بالسبحات

بالسبحات ما ادركه بصره وانت تعلم ان هذا وان حصل به الجمع بين ظواهر العبارات المتعارضة في كلام الشيخ قدس سره وغيره لكنه خلاف الظاهر ولعلي مع ذلك اختاره في الجمع فكل كلامهم عند امثالنا خلاف الظاهر وان توجيه صحة الثاني يرشح منه القول بوحدة الشهود لانها هي التي مدارها على الوحدة في نظر الفاني دون الوحدة في نفس الامر اذ القائل بها يقول بثبوت وجودين في نفس الامر وجود واجبي ووجود امكاني الا انه يقول قد يحصل للسالك ما لا يرى معه الاغيار فهي اذ ذاك كالنجوم مع الشمس في رابعة النهار من حيث انها مع وجودها في الخارج لا تراها الابصار ومن الناس من اختار ما سبق نقله عن القيصري من ان الاعيان الثابتة هي الصور العلمية الحادثة حدوثا ذاتيا بالفيض الاقدس ثم قال انها لما طلبت منه تعالى ابرازها قال الله سبحانه لها حيث لا احد غيره منه عز وجل ابق على ما انت عليه مدى الايام وانا اتجلى بما لك من الاحكام فبقيت ملازمة مهدها راضية بما عندها تنشد بلسان الحال

• كفاني فخرا انني في حظيرة • تمنع عن طير العقول حماها •

فظهر الله تعالى بما لها من الصور ولم يتقيد سبحانه بها وان ظهر بل هو باق على ما هو عليه في ذاته من التقدس والتنزه والاطلاق حتى عن قيد الاطلاق الى غير ذلك من صفاته وذلك الظهور ولله تعالى المثل الاعلى على حد ظهور جبرئيل عليه السلام في صورة دحية عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما هو عليه لم يفارق سدرة المنتهى فالعينية من الطرفين باعتبار الظهور فليس في الدار غيره ديار وانت تعلم ان هذا متى اعتبر فيه كون الاشياء عبارة عن الصور

وانها عبارة عن الوجود المطلق المضاف الى خصوصية ما هي مقتضى العين الثابتة
اي عبارة عن مجموع المطلق والخصوصية اللازمة لم يظهر فرق بينه وبين ما قرر
اولا اصلا فلا يتعاكس الحمل عليه ايضا ومن اغرب ما رايت في هذا المطلب ان
ان الاعيان الثابتة هي الصور العلمية وانها على ما هي عليه من الثبوت لم تشم لمكان
الغيرة الالهية ريحة الوجود الخارجي ولا تشمه ابدا وان الله تعالى كان ولا شيء
معه وانه سبحانه الآن على ما عليه كان على معنى انه جل وعلا لم يتجل في مظهر
اصلا وان هذا الذي يرى انما هو الصور العلمية المعدومة في الخارج الثابتة في
العلم والروية الواقعة في البين على حد روية ما في ذهن السيمياوي على ما يقال
يتصور الشيء اي شيء كان في المجلس ويتلو اسماء مخصوصة فيرى الحاضر لخاصية
في تلك الاسماء ما في نفسه فيظن الحاضر انه راى ذلك الشيء في الخارج وانه
موجود في المجلس فاذا صح للسيمياوي ان يرى ما في نفسه من الصور العلمية
في الخارج بواسطة الاسماء فما ظنك بالله عز وجل فهو جل جلاله يرى ما في
علمه من الصور بقدرته العظيمة من غير ان يكون في الخارج شيء وجميع ما يرى في الخارج
من آثار قدرته تعالى انما يكون اولا للصور العلمية التي عنده سبحانه ثم يرى على حد
ما يفعله السيمياوي والتمثيل في امثال هذا المقام يقرب من وجه ويبعد
من وجوه ثم قيل ان الوجود المطلق بالنسبة الى هذه الصور غيرها اذا اخذت مع
العوارض الذهنية وعينها اذا اخذت معراة عنها وذلك لما تقرر ان العلم عين
المعلوم وان صفاته عز وجل عين ذاته فتامل سائلا الله تعالى المعافية ومن
اشهر ما استشكل على القول بوحدة الوجود امر التكليف والتنعيم والتعذيب.

والمدح

11 والمدح والذم بناء على ما ذكر يقتضي المغايرة الذاتية بين المكلِف والمكلَف والمنعِم
والمنعَم الخ ولا مغايرة على القول بالوحدة واجيب بانه ان اريد بالمغايرة
الذاتية بين الممكن المكلَف والواجب المكلِف ان يكون الممكن مخلوقا من العدم
المحض الذي لا تميز له في نفسه اصلا فذلك مما يبين بطلانه ضرورة ان ما لا تميز
له لا يعلم وان اريد بها المغايرة بين الحقيقتين فهي متحققة فان حقيقة الحق
تعالى لا تغاير وجوده ووجوده هو الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي وحقيقة
الممكن مغايرة لوجوده في التعقل وان اتحدتا معه في الخارج بمعنى انه ليس لهما
هويتان متمايزتان فيه على ما حكي عن الاشعري فان حقيقته امر معدوم متميز
في نفسه بتميز ذاتي غير مجعول ووجوده ليس وجودا مطلقا بالمعنى الذي
قالوه في وجود الواجب بل هو وجود خاص مقيد بخصوصية ما اقتضاها
الاستعداد الذاتي لماهيته العدمية فالمكلف مركب من الوجود والعدم
كما يشير اليه قول الشيخ في مفتتح الفتوحات الحمد لله الذي اوجد العالم
من عدم وعدمه والمكلف محض وجود لا يشوبه عدم اصلا فهو عين الوجود
المطلق الغير المقترن بماهية عدمية وكون الكائنات من تعينات النور
المضاف والوجود المفاض لا يرفع المغايرة المصححة للتكليف وما يترتب
عليه فحقيقة المزاج بين تجلي الهوية والصورة الخلقية التعينية بمقتضى الحقيقة
العدمية هي التي احدثت ما به يصح التكليف وما يتبعه من الكمالات كالقدرة
وما اشبهها قال الشيخ قدس سره في الباب الثلث والخمساية من الفتوحات
قد بان الله تعالى لنا ان هوية الحق سمع العبد وبصره وجميع قواه والعبد

ماهو الا بقواه فما هو الا بالحق فظاهره صورة خلقية محدودة وباطنه هوية الحق
غير محدودة واعطى المجموع معنى دقيقا غامضا لم يعط كل واحد على الانفراد
به اضيف الى الصورة ما اضيف من موافقة ومخالفة وطاعة ومعصية
وبه قيل انه مكلف ولا يكون العبد الا بالمجموع لان اسم العبد ما انطلق الا على
المجموع انتهى وقال في الباب الثامن والتسعين ومايه واعلم ان الاشياء
باحادها لها حكم وبامتزاجها تحدث لها احكام لم تكن ولا لواحد منها
فانها تعرف ان سواد المداد حدث بعد ان لم يكن من امتزاج الزاد والعفص
فحقيقة المزج هي التى احدثت السواد ما هو لواحد بعينه انتهى، ويشير الى
ما ذكرنا ايضا قوله من ابيات، فلولاه ولولانا، لما كان الذى كانا،
وقال في الباب الرابع والخمسين ومحال ان يطلب سبحانه منا ما لم يجعل فينا
قوة الاتيان به ويمكننا من ذلك فانه تعالى حكيم وقد اعطانا في نفس هذا
الطلب علما بان فينا قوة ربانية ولكن من حيث انا مظهر لها اكتسبناها
قصورا عما تستحقه من المضي في كل ممكن فطلبنا المعونة فشرع سبحانه لنا
ان نقول واياك نستعين ولا حول ولا قوة الا بالله انتهى، وهذا نهاية
ما يوجه به امر صحة التكليف وما يتبعه ولنختم البحث بعبارتين
للشيخ قدس سره يعلم منهما امر هي عينه وامر وهو عينها من حيث الصحة
وعدمها وامر من يحال انا الحق وانا هو وما اشبه ذلك فنقول قال
في الباب الثامن والخمسين وخمسمايه من الفتوحات الصور التى تدركها
عند نظرك في المرآة ما هي عينك لحكم صفة المرآة فيها من الكبر والصغر

والطول

والطول والعرض ولا حكم لصورة المرآة فيك فما هي عينك ولا عين ما ظهر ممن ليست
انت من الموجودات الموازية لنظرك في المرآة ولا تلك الصورة غيرك لما لك فيها
من الحكم فانك لا تشك انك رايت وجهك ورايت كل ما في وجهك ظهر لك
بنظرك في المرآة من حيث عين ذلك لا من حيث عين ذلك لا من حيث ما طرا
عليه من صفة المرآة فما هو المرئي غيرك ولا عينك كذلك الامر في وجود العالم
والحق اي شي جعلت مرآة اعني حضرة الاعيان الثابتة او وجود الحق فاما ان
يكون الاعيان الثابتة لله تعالى مظاهر فهذا حكم المرآة في صورة الرائي فهو عينه
وهو الموصوف بحكم المرآة فهو الظاهر بصورة الظاهر او يكون الوجود الحق
هو عين المرآة فيرى الاعيان الثابتة من وجود الحق ما يقابلها منه فترى
صورتها في تلك المرآة ويترآى بعضها لبعض ولا ترى ما ترى من حيث ما هي
المرآة عليه وانما ترى ما ترى من حيث ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان
كما لا ينكر الناظر وجهه في المرآة ان وجهه رأى وما للمرآة في ذلك من
الحكم يعلم ان وجهه ما راى فهكذا الامر فانسب بعد ذلك ما شئت كيف شئت
انتهى وقال في كتاب الياء وهو كتاب الهو الاتحاد محال فان المعنى الحاصل
عندك متى تريد الاتحاد به هو الذى يقول انا فليس باتحاد اذن فان الناطق
منك لا انت فاذا قلت انا فانت لا هو فانك لا تخلو ان تقول انا بانيتك
او بانيته فان قلتها بانيتك فلا اتحاد البتة لا من طريق المعنى ولا من طريق
الصور والقائل من العلماء انا لا يخلو اما ان يعرف الهو او لا يعرف فان عرف
الهو فقوله انا على الصحو غير جائز وان لم يعرف تعين عليه الطلب واستغفر من انا

استغفار المذنبين انتهى واقول بعد هذا كله ان هذا المطلب طور وراء طور العقل
من حيث الفكر وانه مربوط باصطلاحات لا نعرفها وان الاحرى بامثالنا ترك
الخوض والتوقي من الانكار على الطائفة الصوفية الذين تحقق زهدهم وعلو
كعبهم والتاويل لكلامهم مهما امكن قال شيخ الاسلام الامام النووي في بستان
العارفين بعد ان حكى عن ابي الخير التيناتي حكاية ظاهرها الانكار ما نصه
قد يتوهم من يتشبه بالفقهاء ولا فقه عنده ان ينكر على ابي الخير هذا وهذه
جهالة وغباوة ممن يتوهم ذلك فليحذر العاقل من التعرض لشيء من ذلك
بل حقه اذا لم يفهم حكمهم المستفادة ولطائفهم المستجادة ان يتفهمها ممن
يعرفها وكل شيء رايته من هذا النوع مما يتوهم من لا تحقيق عنده انه مخالف
ليس مخالفا بل يجب تاويل اقوال اولياء الله تعالى انتهى وقد نقله الجلال
السيوطي في كتابه تنبيه الغبي في تبرئة ابن العربي وقال حجة الاسلام
الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال ما نصه ومن اول الطريقة تبتدي المكاشفات
والمشاهدات ثم يترقى الحال الى درجات يضيق عنها النطق ولا يحاول معبر
ان يعبر عنها الا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه وعلى الجملة
ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل طائفة منه الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة
الوصول وكل ذلك خطأ انتهى وقال القاضي حسين بن معين الدين الحسيني
الشافعي اليزدي اياك ان تتوهم من لفظ الظهور وامثاله مما يطلقه الصوفية
الحلول او الاتحاد كما ظنه بعض القاصرين فان مقصود هذه الطائفة دقيق جدا
لا تفي به العبارة ولا تحتمله الاشارة ولا توجد لفظة تؤدي مرادهم بلا زيادة ولا

نقصان

13

نقصان وكل ما قالوه في مسئلة التوحيد فهو تقريب من وجه ومن وجه آخر تبعيد
انتهى وقال قاضي القضاة بتونس ابو عبد الله البقي المالكي في تحرير المطالب في
شرح عقيدة ابن الحاجب ما نصه واعلم ان من الناس من نسب القول بالاتحاد الى
الصوفية بل الى الكل منهم وهذا انما يتوهمه من ليس له اطلاع ولا استشراف على
احوالهم وتحقيق اصطلاحهم الى ان قال فاذا سمعت وليا من اولياء الله تعالى
يقول سبحاني او انا الحق او انا هو او غير ذلك فلا تتوهم انه يشعر بانانيته حتى
يتوهم انه يثبت محمول قضية لنفسه بل الانانية التي اخبر عنها فيه انما هي انانية الحق
واما انانية العبدية فلا شعور له بها لعدم صورتها في ذهنه وحسه فكيف يخبر
عما لا شعور له به بل ذلك النطق الخبري صنع الله الذي انطق كل شيء مخبرا عن ذاته
جل وعلا كما قال منبها لنا على هذا السر الالهي فلما جاءها نودي من شاطئ الوادي
الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى اني انا الله رب العالمين انتهى
وقال شيخ الاسلام قاضي القضاة زين الدين زكريا محمد الانصاري الشافعي في
اسنى المطالب ما نصه والحق ان طائفة ابن عربي الذين ظاهر كلامهم عند
غيرهم الاتحاد وغيره مسلمون اخيار وكلامهم جار على اصطلاحهم كسائر
الصوفية وهو حقيقة عندهم في مرادهم وان افتقر عند غيرهم ممن لو اعتقد ظاهره
عنده كفر الى تاويل اذ اللفظ المصطلح عليه حقيقة في معناه الاصطلاحي مجاز في
غيره فالمعتقد منهم لمعناه معتقد لمعنى صحيح انتهى وقال العلامة ابن حجر الهيتمي
في التحفة بعد تفسير الردة بانها قطع الاسلام بنية الكفر او قول كفر عن قصده
ما نصه فلا اثر لسبق لسان او اكراه واجتهاد وحكاية كفر وشطح ولي حال غيبة

قال عليه الرحمة في تفسير روح المعاني من باب الاشارة في الايات في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس لما عمي عن عين جمع شاهده ما شاهده ابى ان يكون من الساجدين ولو شهد
ذلك لسجد كما سجدوا وقال لم اكن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حما مسنون غلط العين
في زعمه انه خير من آدم عليه السلم ولم يخطر في باله ان المحب الصادق يمتثل امر محبوبه
كيف كان ومن هنا قيل لو قال تيها قف على جمر الغضى لوقفت ممتثلا ولم اتوقف
وقال بعض اهل الوحدة انا الملعون ظن انه مستحكم في توحيده حيث لم يسجد
لغيره تعالى وقد اخطا ايضا لانه لا غير هناك لان في حقيقة الجمع ترتفع
الغيرية وتنزول الاثنينية وانت تعلم ان هذا امر اجل عما يدل عليه كلامه
وانا الغيرية اذا ارتفعت في هذا المقام ترتفع مطلقا فلا تبقى غيرية
بين آدم وابليس بل ولا بينهما وبين شخص من الاشخاص الخارجية
والذهنية ومن هنا قال قائلهم ما آدم

او تاويله بما هو مصطلح عليه بينهم وان جهله غيرهم اذ اللفظ المصطلح حقيقة عند اهله فلا
يعترض عليهم لمخالفته لاصطلاح غيرهم كما حققه ائمة الكلام وغيره ومن ثمة زل كثير
في التهويل على محققي الصوفية بما هم بريئون منه وينبغي ترداد النظر فيمن تكلم باصطلاحهم
المقرر في كتبهم قاصدا له مع جهله به والذي ينبغي بل يتعين وجوب منعه بل لو قيل
بمنع غير المشتهر بالتصوف الصادق من التكلم بكلماتهم المشكلة الا مع نسبتها اليهم
غير معتقد لظواهرها لم يبعد انتهى كلامه وقد مدح في غير موضع من فتاويه الشيخ
الاكبر قدس سره وقال في بعض المواضع بعد كلامه في مدحه فلا ينبغي التعرض
للانكار عليه فانه السم القاتل لوقته كما شاهدناه وجربناه في اناس حق عليهم
من المقت وسوء العقاب بما اوجب لهم التعرض لهذا الامام العارف بالانكار
حتى استاصل شافتهم وقطع دابرهم فاصبحوا لا ترى الا مساكنهم فنعوذ بالله تعالى
من احوالهم ونتضرع اليه عز وجل من اقوالهم انتهى الى غير ذلك من كلامه الاجلة
مما هو من هذا القبيل **ويعجبني** في هذا المطلب كلام الشيخ نفسه قال في كتاب الغنية
في المشاهدة ينبغي لمن وقع في يده كتاب في علم لا يعرفه ولا سلك طريقه ان
لا يبدي فيه ولا يعيد وان يرده الى اهله ولا يؤمن به ولا يكفر ولا يخوض فيه البتة
رب حامل فقه ليس بفقيه بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه فلم تحاجون فيما ليس لكم
به علم فقد ورد فيهم الذم حيث تكلموا فيما لم يسلكوا طريقه وانما سقنا هذا كله
لان كتب اهل طريقنا مشحونة من هذه الاسرار ويتسلط عليها اهل الافكار بافكارهم
واهل الظاهر باول احتمالات الكلام فيقعون فيهم ولو سئلوا عن مجرد اصطلاح
القوم الذين تواطئوا عليه في عباراتهم ما عرفوه فكيف ينبغي لهم ان يتكلموا

فيما

ما آدم في الكون وما ابليس
ما ملك سليمان وما بلقيس
الكل عبارة وانت المعنى
يا من هو للقلوب مغناطيس
وقال الحسين بن منصور
جحودي لك تقديس وعقلي فيك تهويس
وما في الكون ابليس
فما آدم الا انت
وقد انتشر مثل هذا الكلام اليوم في الاسواق
ومجالس الجهلة والفساق واتسع الخرق على الراقع
وتفاقم الامر وما لسوى الله تعالى من دافع
لمحرره
زعمها

فيما لم يحكموا اصله انتهى ومعظم كتبه قدس سره في هذا الامر الذي اشار اليه فوق
كتب كثير من القوم واكثر من طالع فيها من القاصرين كفر او كفر فهو في
العياذ بالله تعالى الى سقر وما اصدق قول ابن حجر في فتاويه مانصه واما
كتبه يعني الشيخ قدس سره فانها مشتملة على حقايق يعسر فهمها الا على العارفين
المتضلعين من الكتاب والسنة المطلعين على حقايق المعارف وعوارف الحقايق
فمن لم يصل لهذه المرتبة يخشى عليه منها زلة القدم والوقوع في مهامه الحيرة
والندم كما شاهدناه في اناس جهال ادمنوا مطالعتها فخلعوا ربقة الاسلام
والتكليفات الشرعية من اعناقهم الى ان قال فمن لم يكن ممن اتقن العلوم
الظاهرة والباطنة ونظر فيها فهم خلاف المراد فضل واضل انتهى ونحوه
في موضع آخر من الفتاوى **وانا اقول** قد شاهدت انا نحو ما شاهد والظاهر
ان الشيخ واضرابه ما الفوا تلك الكتب المشتملة على هاتيك المعضلات الا
لمن يفهم مرادهم مما اشتملت عليه من العبارات والاشارات والآفاتين هم
ما في صحيح البخاري عليه رحمة الباري عن علي كرم الله تعالى وجهه حدثوا الناس بما
يعرفون اتحبون ان يكذب الله ورسوله وما في الجامع الصغير مفردا لابن
عساكر عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ما انت محدث قوما حديثا لا تبلغه
عقولهم الا كان على بعضهم فتنة **ومما** نقل الامام حجة الاسلام الغزالي من
انكار الامام احمد على الحارث المحاسبي في نقل الشبهات وردها بما حاصله
ويحك ما يؤمنك ان تعلق الشبهات بقلب السامع ولا يقوى الجواب على ان
يقلعها لا اكلمك ابدا ولعمري ان تلك الشبهات التي خشي الامام علوقها

قال الغزالي بعد نقله هذا اصح ... في زمنه
وانا اقول ان انتشرت فلابد من ذكرها وردها فافهم
نقل

اهون بكثير مما يعلق بقلب السامع الجاهل من عبارات القوم في كتبهم وتفاصيه
عن القلع بالجواب اقوى من تفاصيها وهذا غاية ما يقال مما يخطر بالبال وانا
في مسئلة وحدة الوجود متبع اثر الامام الرباني مجدد الالف الثاني ناطور
الشرع الاحمدي سيدي وسندي الشيخ احمد الفاروقي السرهندي فانه منكر
حقيقتها في نفس الامر وان ادعاها كثير من كمل الرجال مدعيا انها قد تعرض
للسالك كغيرها من الاحوال وانها لا تبقى اذا ترقى ومع هذا لا انكر طاعنا
على القائلين بها ذوقا ولا ارى الانكار عليهم ممن كان حقا وانما اطنبت
زيادة على الحاجة في هذا المقام لانه كم زلت فيه للخواص فضلا عن العوام اقدام
على انما ذكرته ذرة من هلال او قطرة من بحر عمان فتامل ذاك والله تعالى
يتولى هداك

السؤال الثاني

الاختلاف في عينية الاسم وغيريته من اي باب وما معنى العينية في كلام
بعض ذوي الالباب

اقول

بعد حمد الله الذي له الاسماء
الحسنى والجلال السامي الاسنى والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي
انجلى عن عين قلبه الشريف الغين فرأى ما رأى من عجائب اسرار الكونين
ثم عرج به حتى اذا قطع الاثر رأى بعين الراس راس العين ولذا ناديه هواتف
بشائر النعماء للذات العلوم من عالم الغيب ومنها لادم الاسماء
وعلى آله الذين فتح لهم الى حظائر القدس ارفع باب واخذ بايديهم حتى
تبوؤا من قباب الانس اعلى قباب وعلى اصحابه الذين بالغوا في نصر شرعته
فكان ما يتوهم من الاختلاف بينهم عين الاتفاق على تاييد ملته ان الاختلاف

في ذلك

في ذلك من باب الاعتقاد لا من باب المباحث اللغوية كما حققه غير واحد من
العلماء الامجاد وستعلم ان شاء الله تعالى ذلك من اثناء الكلام في تحرير المقام
وتعلم ايضا ان شاء الله تعالى الملك الوهاب معنى العينية في كلام بعض ذوي
الالباب فاستمع لما يتلى عليك اخذا التوفيق بكلتا يديك قد طال
التشاجر في ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره فالاشاعرة على الاول والمعتزلة
على الثاني وقد تحير نحارير الفضلاء في تحرير محل البحث على وجه يكون محريا
لهذا التشاجر حتى قال الامام الرازي في تفسيره ان هذا البحث يجري مجرى
العبث وذكر وجها ادعى لطفه ودقته وقد كفانا شهاب الدين الخفاجي
في حواشيه على تفسير البيضاوي مؤنة رده وقد اراد السيد التحرير في
شرح المواقف فلم يتم له وللسهيلي في ذلك الكلام ادعى انه الحق وصنف
ابن السيد في رده رسالة مستقلة وادعى الشهاب انه الى الآن لم يحرر
وانه لم ير مع سعة اطلاعه في هذه المسئلة ما فيه ثلج الصدور والشفاء
الغليل ولم يات رحمه الله في حواشيه على البيضاوي من قبل نفسه بشيء
يزيح الاشكال ويريح البال من البلبال وها انا من فضل الله جل علاه
ذاكر شيئا ان قبل فغاية المناه وقد يوجد في الاسقاط ما لا يوجد في
الاسفاط وان رد فقد رد قبله كلام الصوف كل فرد منهم يقابل بصفوف
فاقول الاسم يطلق على نفس الذات والحقيقة والوجود والموجود والشيء والعين
وهي عندهم اسماء مترادفة كما نقله الامام ابو بكر بن فورك في كتابه الكبير في
الاسماء والصفات والاستاذ ابو القاسم السهيلي في شرح الارشاد وهما من

[illegible]

تعقد عند ذكره الخناصر ومنه في قوله تعالى سبح اسم ربك اذ التسبيح في المعروف انما
يتوجه الى الذات الاقدس وحمله على تنزيها للفظ مما لا يليق كحمله على المجاز و
الكناية مما لا يليق اذ بعد ثبوت ما ذكرنا لا يحتاج اليه ومن حفظ حجة على من
لم يحفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها اذ الكفار انما عبدوا
ذوات الاصنام دون الالفاظ الموضوعة لها وان استقام على بعد وكذا باسم
الله اول الكتاب الكريم عند بعض الا ان الاستعانة بالالفاظ مجردها مما لا
معنى لها وليس من التسعة والتسعين ما لفظه اسم والاقحام قليل في الكلا م
فتعين ارادة الذات وامر الاضافة هين واعترض بانه فرق بين الاستعانة
المتعدية بنفسها والاستعانة المتعدية بالباء بغير ذوي العلم نحو استعينوا
بالصبر والصلاة سلمنا ان الاستعانة لا تكون الا بالذات الا ان التبرك
لا يكون بها وقد قالوا به في البسملة وفيه دغدغة وقول سيبويه والفعل
امثلة احدثت من لفظ احداث الاسماء ظاهر في هذا الاطلاق اذ من المعلوم
ان الالفاظ لا احداث لها وانما الاحداث للذوات واستعمال مثل هذا الامام
الجليل كروايته وهو بهذا المعنى عين المسمى ولاريبا فيه اخذ الاسم من السمو لا سمو
المعلوم في الحقيقة انما هو بوجوده ان كان موجودا حيث ارتفع عن نقص العدم
وبمعقوليته عن الالتباس بمعلوم آخر ان لم يكن ولو كنا نرى الموجودات كلها
ونعلم المعلومات باسرها لم نحتج الى تسميتها لكن لما صحت غيبتها عنا لمانع في
ابصارنا وبصائرنا احتجنا الى ما يدلنا عليها في التخاطب والاخبار عنها فمن
الله تعالى بهذه الاوضاع لطفا بنا وحكمة من حكيم عليم فلما سمعت المعلومات

بمعقوليتها

بمعقوليتها عن الالتباس وبوجود ما كان موجودا منها عن العدم قيل لها اسماء
ولما دلت الالفاظ عليها قيل لها ذلك ايضا تسمية للشيء باسم ما هو دليل عليه
ويطلق الاسم ايضا على الدال وهو قسمان قديم وهو ما سمى الله تعالى به نفسه في
كلامه القديم والقول فيه كالقول في كلامه الذي هو صفة شخصية له تعالى من انه لا
عين ولا غير بالمعنى الذي اراده الاشاعرة من الغير وحادث وهو ما سمى الله تعالى
به نفسه في غير ذلك اعني الكلام اللفظي على قول من يرى حدوثه وهو غير فالمعتزلة
لا يثبتون الا القسم الثاني من هذا الاطلاق لعدم ثبوت الاول عندهم ولنفيهم
الكلام النفسي القديم والاشاعرة لما راوا ان نزاعهم اياهم في القسم الاول من
الاطلاق الثاني يعود الى النزاع في المنشأ تركوا واكتفوا بالنزاع
في المنشأ عنه حتى برهنوا فيه على مدعاهم ونوروا بالقواطع دعواهم
ونازعوهم في الاطلاق الاول واثبتوه بظواهر الآيات ونقل الائمة
الثقات وقالوا ضد قولهم ان الاسم عين المسمى فكانه ترق صورة من نفي
الغيرية واثبات لاولا الى القول بالعينية التي انكروها واظن ان القائل
الاول لم يقل ذلك الا ليصادم قولهم ظاهرا لغرض من الاغراض والا فالاختلاف في
الموضوع يرفع المصادمة حقيقة ثم قال من قال له بعد تقليدا له ولعدم فهم المراد
من ذلك اعترض بانه لو كان الاسم هو المسمى لتكثر المسمى عند تكثر الاسماء وايضا
الاسم يتبدل والمسمى لا يتبدل والاسم يطرأ بعد وجود المسمى والشيء لا يتقدم على
نفسه ولا يتاخر فليس هو هو والكل غير وارد الا على تقدير القول بالعينية بناء
على القسم الثاني من الاطلاق الثاني وليس فليس ويتضح من هذا ان قول المعتزلة

بالغيرية ناش عن ضلالة في الاعتقاد ومن يضلل الله فما له من هاد وكان الاشاعرة
لما رأوا ان المعتزلة اهل الاهواء يرون حسنًا في ارتفاعه وان كلمتهم هاتيك
عند المطلع العاقل كلمة حق اريد بها باطل لم يوافقوهم فيما قالوا ولم يميلوا
اليها ما مالوا والا فحيث كان الاسم في تلك القضية من القسم الثاني من الاطلاق
الثاني يكون حادثا وغير المسمى عندهم ايضا كالمعتزلة فما كان يضرهم مجرد القول
ان الاسم غير المسمى بحمل الاسم على القسم الثاني بل هو دينهم الذي به يدينون و
عقيدتهم التي لها يعتقدون ولكن لما اريد به الباطل ولوح فيه الى سم قاتل
صاروا عنه بمعزل وبعدوا عنه بالف منزل فاخذوا الاسم بمعنى لم يقل به
اولئك الغواة ولم يصدقوا من رواه من الثقات وقالوا الاسم عين
المسمى ولما كان للاعتقاد دخل ما فيه عند بعض الامجاد ذلك الاختلاف من
باب الاعتقاد والا فالاختلاف حقيقة في ثبوت المعنى الاول لغة ومتى ثبت
لا ينازع المعتزلي في ان الاسم بذلك المعنى عين المسمى ولكون المعتزلي بعد ثبوت
ذلك لا ينازع في العينية والاشعري بعد قصر النظر على مجرد مفهوم القضية لا
ينازع في الغيرية ذهب بعض الى ان الخلاف لفظي ثم ان ما ذكر كله لا يخلو عن
بعد عن الظاهر وكذا لا يسلم عن تساهل ان انكره فانا مكابر ومن الناس
من زعم ان ذلك الاختلاف حقيقي قطعا وانه اختلاف في عينية الوجود و
زيادته في الواجب والممكن وذلك بحمل الاسم في القضيتين على معنى الوجود
ولا يخفى ما فيه وبالجملة الامر معضل والحال مشكل وهذا غاية ما خطر لذهني السقيم
فامعن النظر فلا حجر على فضل الله تعالى الجواد الكريم والمشهور ما قيل ان الاسم ان

اريد به اللفظ فهو غير المسمى اجماعا او الذات فعينه كما لو اطلق لان قولهم ان
كل حكم ورد على اسم فهو على مدلوله او الصفة كان تارة غيرا كالخالق وتارة عينا
كالله وتارة لا ولا كالعالم انتهى وانت تعلم ان اطلاق كلام كل من مدعي العينية
ومدعي الغيرية على هذا ليس في محله وان هذا التفصيل غير متفق عليه ولو ابقي عليه
يعود الخلاف لفظيا كما قال به غير واحد فتامل ولا تغفل ثم اعلم ان الصوفية
ايضا قائلون بان الاسم عين المسمى وكانه مبني على ان الاسماء مظاهر لحضرة الحق
الاول الآخر او على ان الاسماء عبارة عما ظهر من الاشياء والاطلاق لاسماء عليها
لما فيها من الدلالة عليه سبحانه وعلى الاحتمالين يحتاج الكلام الى ما مر في السؤال
الاول فتذكر والله تعالى اعلم

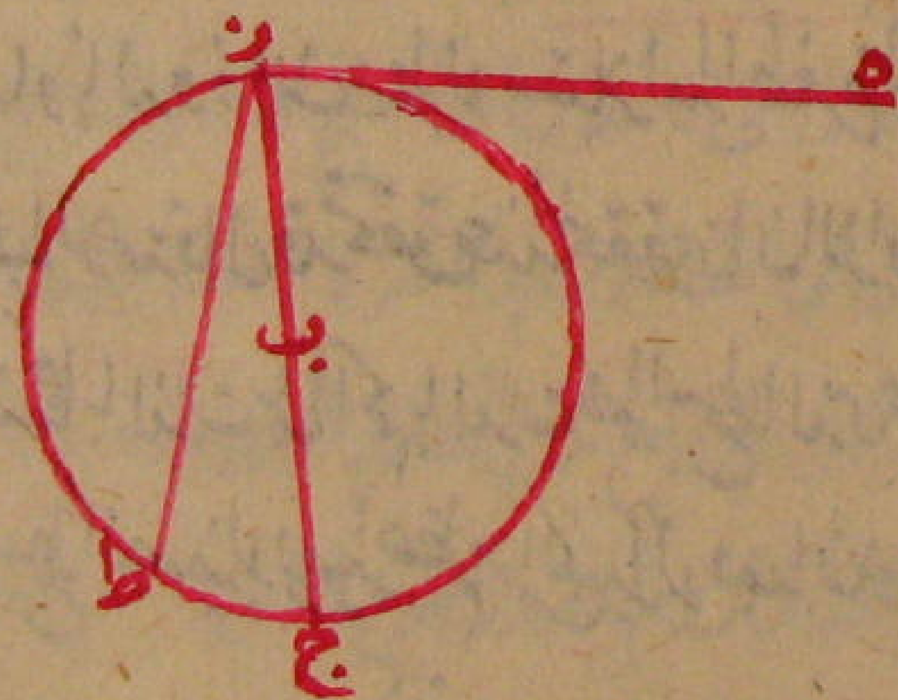
السؤال الثالث

ان الذي ذكره اقليدس في ثالثة الاصول من الكلام ايلزم عليه القول بالطفرة
فما الجواب عنها ولم اختص بها النظام انتهى اقول بعد حمد الله الذي طفرت
عقول الحكماء عن ادراك جواد حكمه ومنفرجات جلاله فظلت قوائم على سطح
الحيرة تطلب زوايا جوده ودوائر افضاله والصلاة والسلام على سيدنا
محمد نظام قلائد الجود وفطام دراري محاسن الاخلاق منه في عقود وعلى آله
واصحابه الذين لم يفارقوا خط الاستقامة فبلغوا البعد الابعد من بروج الكرامة
وفاق كل منهم في رواق الفضل الشيخ الرئيس ونال ما نال من حكمة الاشراق فا
افلاطون وارسطاليس واين منهم اقليدس وذيمقراطيس وعلى من شام مشامهم
فغشاه من انوار الحكمة ما غشاهم لا يخفى ان النظام صرح بالطفرة حين الجاه
الالزام واقليدس لم يصرح بها في ثالثة الاصول بل لزمته كما صرح به كلام السائل

المنقول فلهذا اختص النظام بالقول بالطفرة ولم يذكر العلماء فيما شاع قائلا بها
غيره **بيان الاول** على سبيل الاختصار لما ان البحث مفروغ منه قد الفت فيه
عدة رسائل مشهورة في الامصار انهم اختلفوا في حقيقة الجسم البسيط اي ما لا
يتركب من الاجسام المختلفة الحقايق سواء تركب من الاجزاء المتشابهة في الحقيقة
نظير السرير المركب من القطع الخشبية او لم يتركب من الاجسام اصلا كالجسم الثاني
عند غير حجة الاسلام الغزالي منا والمحدثين من الفلاسفة فعند الحكماء المتقدمين
هو متصل واحد لا يكون له اجزاء ومفاصل بالفعل لكنه قابل للانقسامات
الغير المتناهية بمعنى انها لا تنتهي الى حد تقف عنده نظير ما قاله المتكلمون
في مقدورات الله تعالى وفي ايام الجنة وقال محمد الشهرستاني انه متصل واحد
لكنه قابل للانقسامات المتناهية الواقفة عند حد والمتكلمون على انه ليس
بمتصل واحد بل له اجزاء ومفاصل ويمنعها من التناثر قدرة الله تعالى الذي
يمسك السماء ان تقع على الارض حيث جعل بينها قوة تجاذب نحو القوة التي
بين المغناطيس والحديد وكل من اجزائه لا يتجزى اصلا لكن الجمهور منهم على
انها متناهية والنظام على انها غير متناهية وذيمقراطيس يقول بانها
اجسام صغار صلبة غير منقسمة بالفعل ومنهم من قرر الخلاف في الجسم المفرد
اي غير المركب مطلقا من الاجسام لا مختلف الحقائق ولا متفقها فلا يتاتى فيه
مذهب ذيمقراطيس لانه ينفي الجسم المفرد فالمذاهب على ذلك اربعة كذا في حواشي
سيد المحققين على شرح حكمة العين وعد ما نسب الى النظام من المذاهب مع انه
كالبخاري من المعتزلة قائل بتركب الاجسام من الاعراض المجتمعة كالالوان والطعوم

والاضواء

والاضواء وغيرها مبني على انه يلزمه من حيث لا يدري اذ هو بعد ما اطلع على
ادلة نفي الجزء قال بقبول الجسم القسمة الى غير النهاية ومن مذهبه ان قبول الانقسام
مستلزم لحصول ذوات الاقسام فلزمه القول بانها مركبة من اجزاء غير متناهية
فلزمه القول بالجزء لكن في شرح المواقف انه صرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية
بالفعل ورد ذلك بان الجسم المتناهي المقدار محصور بين حاصرين وانحصار ما لا
يتناهى بين حاصرين محال بداهة وبانه لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة
من اجزاء غير متناهية لزم عدم لحوق السريع البطيء وبطلان اللازم دليل بطلان
الملزوم وذلك لان الجسم السريع اذا قطع البطيء جزء مثله او اقل منه او لا
يقطع اصلا لا سبيل الى الثالث لان البطوء ليس لتخلل السكنات ولا الى الثاني
لانه يوجب انقسام الجزء فتعين الاول ويلزم ما يلزم ولما اورد العلاف هذا
الاخير على النظام اضطر الى القول بالطفرة وهي لغة الوثبة وعرفا انتقال
شيء من جزء من اجزاء المسافة الى جزء آخر من اجزائها من غير ان يحاذي ما بينهما
من الاجزاء هذا **وبيان الثاني** ان اقليدس الصوري برهن في المقالة الثالثة
من كتابه الاصول على ان الزاوية الحادثة من محيط الدائرة والخط
المتصل بمحيطها في هذا الشكل مثلا



وهي زاوية **ح ز ه** احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فيجب ان تكون الزاوية
الحادثة من قطر الدائرة مقعرها المتصلة به بنقطة التماس للخط المسطور في الشكل
المذكور وهي زاوية **ب ز ح** اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تصير
مع الزاوية الاولى التي هي احد الحواد زاوية قائمة وذلك لان الخط الخارج من نقطة
التماس الى مركز الدائرة وهو خط **ز ب ج** عمود على الخط المماس وهو **ز ه** كما برهن
هو نفسه عليه ايضا في ثا من هذه المقالة وهذا ليس فيه التصريح بالطفرة ولا القول
بها كما هو ظاهر للابصار ظهور الشمس في رابعة النهار لكن يلزم منه ذلك على ما
اعترض عليه العلامة جلال الدين الدواني في الانموذج واجاب هو عنه ايضا **اما**
الاول فلانه يلزم من ذلك انه اذا تحرك القطر من طرف المركز الى حركة مع ثبات
نقطة التماس وهي **ز** تصير الزاوية الحادثة من القطر ومحيط الدائرة بعد
الحركة وهي زاوية **ح ز ط** اعظم من القائمة من غير ان تصير مثل القائمة لان القطر
اذا تحرك هكذا باي قدر كان تنضاف الى تلك الزاوية الحادة العظيمة زاوية
مستقيمة الخطين وانها اعظم من الزاوية الحاصلة من الدائرة والخط المماس
التي كانت متممة للزاوية الحاصلة من الدائرة والقطر من قائمة فيكون مجموعها
اعظم من القائمة فيلزم ان يكون المقدار الصغير بالحركة اعظم من المقدار
الكبير من غير ان يصير مساويا له وذلك باطل لاستلزامه الطفرة المستحيلة
واما الثاني فلانه عليه الرحمة قال قد تحقق عند المحققين ان الزاوية من الكيفيات
المختصة بالكميات وليست كما بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذي هو معروض
الزاوية ولا شك ان السطح الصغير لا يصير اعظم من الكبير الا بعد ان يساويه واما

الزاوية

الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة لا يجب ان توجد في هذه الحركة كما انه لا توجد في الحركة
من بعض الكيفيات الى بعض آخر منها مثلا لا توجد الصفرة في الحركة من الفستقية
الى السواد ولا البياض وفي الطعوم لا توجد المرارة في الحركة من الحموضة الى الحلاوة
والحاصل ان الطفرة انما تلزم لو كان المقدار الاصغر قد زاد على الاكبر من غير ان يساويه
والمقدار ههنا هو السطح وهو لا يزيد على السطح الاعظم منه الا بعد ان يساويه واما
الزاوية فليست مقدارا بالذات بل هي من الكيفيات العارضة للسطح ولا يلزم تحقق
جميع الكيفيات في جميع الحركات الكيفية انتهى واجيب ايضا لكن بما يرجع بعد
التامل اليه وبما لا يعول بعد الانصاف عليه وتعقبه غياث بان فيه نظرا لان
الزاوية لو كانت كيفية لكانت من الكيفيات المختصة بالكميات على ما صرح به
القائلون بذلك فتلك الكيفيات تتصف بالمساوات والمخالفة حسب اتصاف
الكميات التي هي محالها واختلافها بالعظم والصغر ومساواتها مستلزم
لاختلاف كميات هي معروضاتها ومساواتها وبالعكس فكما ان السطح الناقص
عن آخر لا يزيد عليه الا بعد المساوات كما اعترف به كذلك الكيفية المختصة به الموصوفة
بالمساوات والمخالفة بالعرض لا تزيد على كيفية اخرى ناقصة عنها الا بعد البلوغ
الى مساواتها فالكمية والكيفية بالعرض واحد في هذا الحكم فما الذهاب الى الكيفية
لا يدفع الاشكال على انا نقول ان السطح المتزايد ان بلغ معروض القائمة فان عرض
له الكيفية التي هي القائمة تصير قائمة كما اطبقوا عليه وان لم تعرض لزم المحذور
المذكور بعينه وان لم يبلغ لزم الطفرة انتهى ورد بانا نختار عدم العرض كما هو
ظاهر كلام الجلال ولزوم المحذور ممنوع فتامل **واعود** فاقول قد بسط الكلام في

هذا الاشكال الملا صدرا في المجلد الثاني من اسفاره في فصل تقرير شبه المثبتين
للجزء ونقل بعض الاجوبة وقال ان السفسطة فيها ظاهرة ثم نقل عن شيخه وجها
ادعى انه وجيها وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح
واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار
الاول فقط دون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن
ان تساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه اذا طبق الضلع المستقيم
من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيها فاما ان يقع المستقيم الآخر بين
المختلفين او خارجا عنهما اذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق
الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيها واستوضح ذلك من هذا الشكل

وقع بين المختلفتين
وقع خارجا عن المختلفتين

وبالجملة تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة واستدارة
لانهما من الفصول المنوعة للخط فكذا ما يحاط به من جهة كونه محاطا ولما كانت
الحركة امرا متصلا اتصال المسافة والجسم وقد تقرر ان الامور المتخالفة بالنوع
لا يكون بينها اتصال وحداني موجود واحد فما يقع في طريق الحركة لا بد وان يكون
افراده ومراتبه من نوع واحد فشيء من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية
لا يقع في مسافة الحركة ومسلكها او لا ترى ان المتزايد بحسب المقدار الخطي لا يصل
ولا يبلغ بحركته في شيء من المراتب مقدارا اما سطحيا وبالعكس وكذا المتزايد في
السطح لا يبلغ بالحركة في حد ما الى مساواة جسم وبالعكس فكل فرد من احد نوعي
الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد

المتوسطة

29

المتوسطة في القدر بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك
تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الآخر ولا هي واقعة
في مسلك تلك الحركة ايضا فلا يلزم ان تبلغ الزاوية التي بين الدائرة والخط
المماس في التعاظم الى زاوية مساوية لمستقيمة الخطين ولا التي بين القطر
المحيط في التعاظم الى مساواة القائمة ولا التي بين الخط المماس والقطر العمود
عليه في التصاغر الى مساواة ما هو اعظم الحواد انتهى ما نقله عن شيخه ثم انه
بحث فيه واجاب بما فيه طول واطناب ومع ذا لا يخلو عن حسن فارجع اليه
والشكل حينما اشار اليه الملا ورمز هذا الكلام اليه هكذا فلا تغفل

قط

ومن الناس من اجاب بغير ذلك ونوقش فيما نوقش ولولا خشية الاملال
لنقلت جميع ما وقفت عليه في هذا البحث من القيل والقال فائدة استطرادية
وعائدة لغوية اقليدس بضم الهمزة وكسرها مع كسر الدال فيهما وضبطه السيد
السند بكسر الحرفين وهو لفظ يوناني قيل معناه في الاصل مفتاح المقدار
على ان اقلي المفتاح ودس المقدار وليست كل لغة اعجمية تقدم المضاف

اليه على المضاف **والنظام** كشداد لقب ابراهيم بن سيار المتكلم المعتزلي وهو
على ما في القاموس بالظاء المشالة والنظم انه من النظم بمعنى التاليف وضم
شيء الى آخر ورايت في بعض الكتب انه بالضاد المعجمة اخت الصاد من النضم
وهو كما في القاموس لحنطة الحادرة السمينة وانه لكونه كان يبيع ذلك قيل
له نضام فهو صيغة نسبة كبزاز لمن يبيع البز وعطار لمن يبيع العطر الى
غير ذلك والاول هو المشهور والله تعالى اعلم بحقائق الامور

السؤال الرابع

قالوا ان الكوكب يصعد وينزل على قطر واحد كما ذكر في حل اشكال القمر
ويرد عليه ان تضاد مبدئي الميلين عند معظم الحكماء مقرر فيلزم ما يلزم
مما يغني ظهوره عن ان يرقم • انتهى

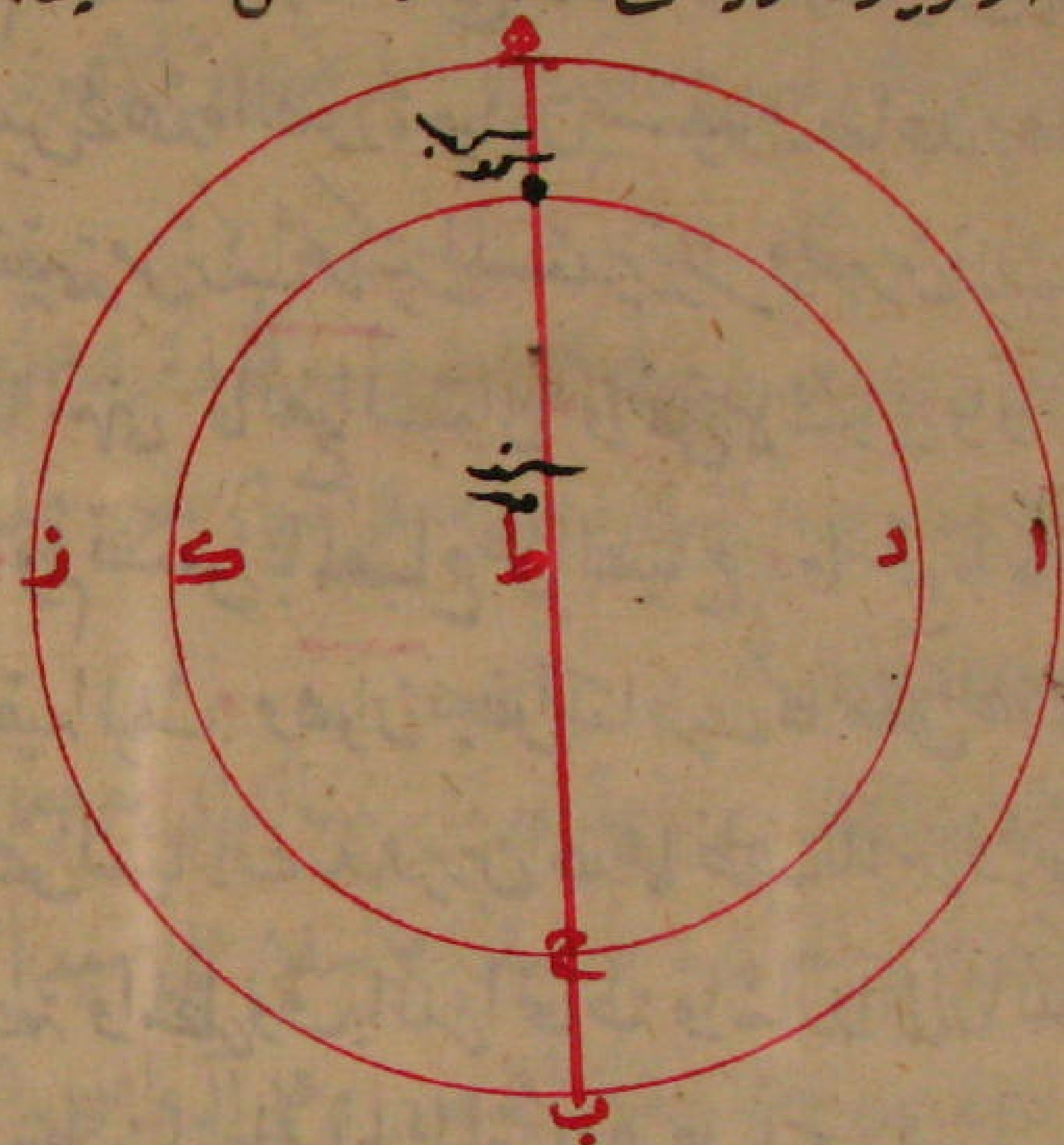
اقول بعد حمد الله الذي زين السماء الدنيا بزينة الكواكب • وجعل منها الصاعد
والنازل والطالع والغارب • والصلاة والسلام على سيدنا محمد قمر شمس
الوجود • وزهرة المجد ومشتري كواكب السعود • وعلى آله واصحابه الذين مالوا
اليه حين مال عنه من في قطره من ذوي الرين • فبالله تعالى ما نالوه من الفخر عند
تضاد مبدئي الميلين • لا يخفى على من راجع كتب القوم ان هذا السؤال مع
جوابه قد اشار اليه العلامة الدواني في الانموذج فانه قال انهم قالوا
في حل بعض اشكالات القمر انه قد تحصل حركة مستقيمة من حركة كرة فيها
كرة اخرى يكون قطرها نصف الكرة الاولى وتكون حركة المحاطة ضعف حركة
المحيطة فينزل الكوكب ويصعد على قطر من اقطار الكرة المحيطة ثم قال قد

اعترض

21

اعترض على هذا بوجهين الاول انه قال العلامة القطب في التحفة انه من يثبت
بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لا يجوز الصعود والتنزل للكوكب اذ يلزم من
ذلك السكون على الفلكيات وهو محال على ما قالوا والوجه الثاني انهم ذكروا
ان ما فيه مبدأ ميل مستدير كالفلكيات لا يمكن ان يوجد فيه مبدأ ميل
مستقيم ثم قال ان كلا منهما مدفوع لان مدار السكون بين الحركتين على تخالف
الميلين وليس في هذه الصورة ميلان مستقيمان صاعد وهابط بل تحدث
الحركة المستقيمة من تركب الحركتين المستديرتين وظهر من ذلك اندفاع
الثاني ايضا انتهى فاتضح السؤال • وانحل الاشكال • واذا اردت زيادة
الايضاح • ولم تستغن بالمصباح عن الصباح • فاستمع ما نتلوه عليك •
وتلق ما نلقيه اليك • وهو ان بعض المتاخرين كالمحقق الطوسي وغيره
اثبتوا لبعض السيارات تدويرين احدهما ظرف للآخر ويسمى الظرف
بالكرة المحيطة والمظروف بالكرة المحاطة واشاروا الى ان الكوكب مركوز
في طرف من سطح منطقة المحاطة المتحركة هي عليها بحيث يشترك سطحاهما
في نقطة واحدة وان قطر المحيطة ضعف قطر المحاطة وان المحاطة تتحرك
منطقتها العظيمة على سطح المنطقة العظيمة المحيطة ضعف حركتها وعلى
خلاف جهتها فيلزم ان يصعد وينزل الكوكب على قطر واحد من اقطار المحيطة
وبيان ذلك انا نفرض ان اهزب كرة محيطة وقطرها ب ط ه في سطح
المنطقة العظيمة التي تتحرك هي عليها وان ج د ح ك كرة محاطة وقطرها
ج ط ح في سطح منطقتها العظيمة المتحركة عليها الموازية لمنطقة المحيطة

ونفرض الكوكب في سطح ج فاذا تحركت المحاطة تمام الدورة الاولى يصل موضع
ج منها الواقع فيه الكوكب المحاذي لموضع ه من المحيطة الى الموضع المحاذي لموضع
ب من قطر المحيطة واذا تحركت المحاطة تمام الدورة الثانية يصل موضع ج
الى موضعه الاول فيتحقق ان الكوكب يصعد وينزل على قطر واحد من اقطار
الكرة المحيطة ولزيادة الايضاح رسمنا هذا الشكل المستقيم به على المقصود



وحاصله انا سلمنا ان في الفلكيات طبيعة تقتضي الحركة على الاستدارة وانها
تنافي ان تجتمع مع الطبيعة المقتضية للحركة على الاستقامة لكن الحركة المستقيمة
التي تنافيها تلك الطبيعة منتفية في هذه الصورة في الواقع وغاية ما في الباب
انها تحصل وهما من الحركة المستديرة التي تقتضيها تلك الطبيعة ولا ضرر في
ذلك اصلا كما لا يخفى ونظير هذا من وجه ما قرروه في الاستقامة والاقامة
والرجعة للمتحيرة وهذا من فوائد شيخنا علاء الدين الموصلي روح الله تعالى روحه

واعلا في الجنان فتوحه فتامل

السؤال الخامس

اترون لكلام البيضاوي في دفع استحالة الاسراء صحة وهل وقفتم على كلام
احكم توجهه وشرحه فان النسبة التي ذكرها في بين الحرمين وليست على
ما شاع في الاقطار بين القطرين وان الثانية التي ذكرها في الثانية ان
اراد بها الثانية من دقيقة الدرجة الفلكية المشهورة في الاقطار المشرقية
والمغربية ادى الى منع المقدمة المذكورة هناك بما حرره القطب الشيرازي
في الباب العاشر من نهاية الادراك وكذا ان اراد الثانية من دقيقة
الساعة كما لا يخفى على من له في هذه الصناعة ادنى بضاعة

اقول

بعد حمد الله الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وعرج به
الى قاب قوسين او ادنى فانا له ما انا له من دقايق حقايق فاوحى الى عبده
ما اوحى واعاده في اقصر ساعة بعريض مجد ما زاغ البصر وما طغى
والصلاة والسلم على ذلك العبد لاحرا كاملا سواه ولاحبا علا في سماء
المحبوبية علاه وعلى آله واصحابه بروج سماء الولايه ونجوم افلاك الهدايه
في صحة ذلك مقال ولم اقف في توجيهه على كلام خال من القيل والقال
وماذا يلزم ان ورد الاعتراض وتم فالبيضاوي على تبلج فضله قد تسود
عليه وجوه المطالب وانه مع طول باعه قد يقصر عن نيل ثمار المارب على
انه عري عن ثوب العصمه وكفاه نبلا ان يعد حاله من وصمه
من ذا الذي ما ساء قط ومن له الحسنى فقط

وها انا ذاكر ما يكون شرحا لسؤالك وفتحا لمقفل مقالك لانه في الاختصار
ونهاية الايجاز وكاد يعد لذلك من جملة الالغاز ومورد بعض ما قيل
وان كان لا يشفي العليل ولا يروي الغليل فاعلم ان البيضاوي عليه الرحمة
قال في تفسير سورة الاسراء بعد كلام ما نصه واختلف انه كان في المنام او في
اليقظة بروحه او بجسده والاكثر على انه اسري بجسده الشريف الى بيت المقدس
ثم عرج به الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش
واستحالوه والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص
الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض مائة ونيفا وستين مرة ثم ان طرفها
الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية وقد برهن في الكلام
ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض وان الله تعالى قادر على كل الممكنات
فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي صلى الله عليه وسلم
او فيما يحمله والتعجب من لوازم المعجزات انتهى ولا يخفى ان القضيتين ممنوعتان
اما الاول وهي قوله ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض
مائة ونيفا وستين مرة فمنعها بان هذه النسبة انما هي نسبة جرم الشمس
الى جرم الارض كما برهنوا عليه في باب مقادير الاجرام والابعاد من كتب
الهيئة لكنهم قالوا الشمس مثل جرم الارض مائة وستة وستين مرة وربع
وثمن مرة والعلامة البيضاوي جعلها نسبة القطر الى القطر حيث قال ما بين
طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض وليس بين طرفي كل منهما
من جميع الجهات الاعتبارية الا القطر لان ما بين عبارة عما وقع بين حدين

اي نهايتين

اي نهايتين وكل نهاية فرضت في الجسم الكروي حيث وقعت لا تكونا الا نقطة وكل
امتداد فرض فيه بين نهايتين لا يكون الا خطا مستقيما فلا محالة يكون الامتداد
الواصل بين النهايتين المتقابلتين خطا مستقيما خارجا من مركز الكرة منتهيا الى المحيط
في الجهتين وليس ذلك الا القطر واجيب بانه يحتمل انه اراد بما بين الطرفين الجرم
فلا ايراد وتعقب بان العبارة انما تدل على القطر فحسب والفاظ قوالب
المعاني فلا تكلف ما ليس فيه وسعها بل هذا الاحتمال يضر بالدليل على ان
عدوله من عبارة القوم بزيادة ما بين الطرفين في كلا الموضعين لا يظهر له
وجه لانه لا يخلو اما ان يريد بتلك الزيادة القطر وهو الظاهر وحمل الالفاظ
عليه واجب فينقطع الكلام او الجرم فينخدش استدلاله ويكون عدوله
عبثا والزيادة لغوا اذ لو جرد له كلامه عنها وقيل قرص الشمس ضعف جرم
الارض كذا مرة لكان كافيا وبالمراد وافيا مع موافقته لعبارة القوم و
سلامته من الدخل الذي اوجبته تلك الزيادة التي لا فائدة لها ولا يعني
بها الا الدلالة على القطر وسياق الكلام شاهد هذا المرام لان المدار
فيه انما هو على قطع المسافة البعيدة بالآن القليل وهم يقولون انما يكون
ذلك باعتبار القطر لا الجرم انتهى وللبحث فيه مجال فتامل واما الثانية
وهي قوله ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى باقل من ثانية فان
اراد فيها بالثانية الثانية من دقيقة الدرجة الفلكية التي هي فيما هي ستون
ستون دقيقة فمنعها بما حرره شمس علماء علم الافلاك العلامة القطب الشيرازي
في كتاب نهاية الادراك حيث قال في الباب العاشر في الطريق المحقق في استخراج

الابعاد والاجرام مقدار الدرجة الواحدة من مقعر الاطلس بالاميال
عـــد ٩٣٣٤٣٥٩٣ ميلا فالفلك الاعلى يقطع فيما مقداره من الزمان جزء
واحد من خمسة عشر جزء من ساعة مستوية وهو ثلث خمسها هذا المقدار من
الاميال فاذا تحرك مقدار دقيقة واحده وهي جزء من تسعماية جزء من ساعة
مستوية كان قدر من المسافة عـــد ١٥٥٧١٨ ميلا وسدس ميل وربع خمس و
خمس ربع ميل ولا نفرض حين ما يبدو قرن الشمس الى ان تطلع بالتمام يكون
بقدر ما يعد احد من واحد الى ثلثماية فبمقدار ما يعد ثلثين يتحرك الفلك
عـــد ١٥٥٧١٨ ميلا فبمقدار ما يقول احد واحد يتحرك عـــد ٥١٩٦ ميلا
وهو الف وسبعماية واثنان وثلثون فرسخا من مقعره والله تعالى اعلم بما يتحرك
محدبه فسبحان الله تعالى ما اعظم شانه انتهى وحاصل هذه العبارة ان
الفلك الاطلس وهو فلك الافلاك والفلك الاعظم يتحرك من ابتداء
طلوع جرم الشمس الى ان يطلع بتمامه سدس درجة وهو عشرة دقايق من ستين
دقيقة من درجة فلكية ومقدار هذه الدقايق عـــد ٥١٩٦٠٠ اي خمسماية
الف وتسعة عشر الف وستماية فرسخ واذا جعلنا هذه الدقائق ثواني كانت
ستماية ثانية فاين الاقل من ثانية من ستماية ثانية وان اراد بالثانية
الثانية من دقيقة الساعة التي هي ربع الدرجة الفلكية فسدس الدرجة
ههنا يكون ثلثي دقيقة واذا جعلنا ثلثي الدقيقة ثواني كانا اربعين ثانية
وهذه الثواني هي الثواني الستماية بعينها الا ان المنجمين لما جعلوا الساعة
ستين دقيقة تسهيلا للحساب والساعة عبارة عن خمس عشرة درجة فلكية

اقتضى

24

اقتضى ان تكون دقائق الدرجة الفلكية وكل ثانية من ثواني دقيقة الساعة
بخمس عشرة ثانية من ثواني الدرجة الفلكية فالخلاف بين ثواني دقائق الدرجة
الفلكية وثواني دقيقة الساعة اعتبار لفظي فلا تغفل وبعد تصريح العلامة
الشيرازي بما يتحرك الفلك الاعظم من ابتداء طلوع قرص الشمس الى انتهاء طلوعه
من اجزاء الدرجة الفلكية لا يلتفت لما اجاب به بعض الناس حيث قال في رسالته
التي الفها على هذا البحث ما نصه قوله في اقل من ثانية اقول الثانية جزء من
ستين جزء من دقيقة وقد تطلق على جزء من ستين جزء من درجة وقد تطلق
على جزء من ستين جزء من ساعة وقد تطلق على جزء من ستين جزء من يوم بليلة
ومراد المصنف من الثانية الثانية لا الثانية الاولى وهو غلط ولا الثانية الثانية
كما ذهب اليه بعض الفضلاء وتبعه بعض آخر انتهى وتعقب قوله وقد تطلق
على جزء من ستين جزء من يوم بليلة بان فيه ما فيه اما اولا فلانه انتحل
ذلك الاطلاق واما ثانيا فلانه اسنده الى علماء الفلك تدليسا لان
قوله وقد تطلق ظ في ارادة ان الفلكيين قد يقسمون اليوم بليلته الى ستين
دقيقة كما يقسمونها الى الساعات والدرجات والدقايق قسمة تميز بها
اجزاء الزمان ولم يفعل ذلك احد من المتقدمين منهم ولا من المتاخرين
نعم اعتبر بعضهم ذلك تسهيلا لمعرفة الكسر الزائد على الايام التامة من السنة
الكبيسية في ثلث سنين او اربع سنين وعبارات كثير من كتبهم شاهدة
بذلك وهو بمعزل عما نحن فيه من قطع المسافة البعيدة بالآن القليل ولو
تنزلنا وسلمنا ما زعمه كان ناقصا عن مدة حركة الفلك الاعظم من ابتداء

طلوع قرص الشمس الى انتهاء طلوعه ويلو ثلثا دقيقة هما اربعون ثانية وذلك جزء من تسعين جزء من ساعة مستوية كما حرره العلامة الشيرازي ثم ان ما ذكره بعد في كلامه من ان الثانية من دقيقة اليوم بليلته عبارة عن اربع وعشرين ثانية من ثواني دقيقة الساعة وهي اقل من ثلثي دقيقة بست عشرة ثانية فهو خطأ على خطأ تلك اذا قسمة ضيزى **واما ثالثا** فلانه جزم بانه مراد المصنف ومن اين نشأ هذا الجزم والنزاع قائم على ساق في اصل الفهم على انه قد تقرر لدى النقاد ان ارادة خلاف الظاهر لا تدفع المراد لا سيما اذا لم يقل به احد ولم يبن على اصل عليه اعتماد ومن غير ابوابها لا تؤتى البيوت ونسج داود في القوة ليس كنسج العنكبوت واراد ببعض الفضلاء على ما يغلب على الظن سعدي چلبي في حاشيته على البيضاوي ومن تبعه الفاضل ابن صدر الدين في حاشيته عليها ايضا وهو مصيب في الرد عليهما وان كانت دعواه مصيبة هذا ومما سمعت من القيل والقال في المقدمتين يعلم ان القول الفصل في الاستدلال والكلام الحق الذي به يتميز احوال الرجال ان يقال ثبت في الهندسة ان مساحة قطر جرم الارض الفان وخمساية وخمسة واربعون فرسخا ونصف فرسخ وان مساحة قطر كرة الشمس خمسة امثال ونصف مثل لقطر جرم الارض وذلك اربعة عشر الف فرسخ وان طرف قطرها المتأخر يصل موضع طرفه المتقدم في ثلثي دقيقة وحاصله ان الشمس تقطع بحركة الفلك الاعظم اربعة عشر الف فرسخ في ثلثي دقيقة من ساعة مستوية ومن الغريب قول سعدي چلبي في هذا المقام قوله اقل من

ثلث

ثانيتا الثانية جزء من ستين جزءا من الدقيقة والدقيقة جزء من ستين جزء من الدرجة وهي جزء من خمسة عشر جزء من الساعة ووجه الغرابة انه لم يسمع من لدن سيدنا نوح عليه السلام وهو فيما قيل اول من قسم قوسي الليل والنهار الى الساعات والدقايق وما تحتها الى يومنا هذا ان احدا قسم الساعات بالدرجات ثم الدرجات بالدقايق وهي بالثواني الى غير ذلك بل قسموا الساعات بالدقايق وهي بالثواني الى غير ذلك نعم هم قائلون بان الساعة المستوية عبارة عن خمس عشرة درجة دائرة الفلك كل درجة عبارة عن اربع دقايق من دقايق الساعة لا ستين كما ذكره لانهم لا يجرون القسمة الستينية على هذه الدرجات فلعل الصواب ان يقال والدقيقة جزء من ستين جزء من الساعة واما قسمة الدرجات وما تحتها بالستين فذلك انما يكون في كتب الزيجات والتقاويم وهي بمعزل عما نحن فيه واغرب من هذا كله ما ذكره شارح القاموس حيث قال في فصل الدال مع القاف الدقيقة عند المنجمين جزء من خمسة عشر جزء من الساعة وانما حررنا هذه النقول لئلا يغتر بها ضعفة العقول فيأخذ ونها مسلمة اعتمادا على شهرة الكتاب وتقليدا لمن قال وان جانب الصواب **فائدة** استطرادية ما ذكر من نسبة قطر الشمس الى قطر الارض وجرمها الى جرمها ومقدار قطع الشمس من المسافة في الثانية مثلا وغير ذلك انما هو على راي المتقدمين من اهل الهيئة ولاهل الهيئة من الافرنج اليوم رأي غير ذلك ولا باس بذكر شيء مما يتعلق بامر الشمس ومقدار جرمها وسرعة حركتها وما يلحق بما ذكر على ذلك الراي لا سيما وهو اظهر نفعا في امر الاسراء مما سمعته

عن متقدمي الحكماء، لكن اذا قلنا بقول جمهورهم من ان كرة الارض ساكنة وان جرم الشمس متحرك عليها **فاقول** انهم قالوا ان جرم الشمس اعظم من كرة الارض بالف الف مرة وثمانية وعشرين الف مرة وان البعد بينهما اربعة وثلثون الف الف وخمسماية الف فرسخ فرنساوي الذي هو مسيرة ساعة تقريبا وهو مقدار نصف الفرسخ المشهور اعني اثنى عشرة الف خطوة تقريبا فاذا قلنا بحركة الشمس على كرة الارض يكون ما تقطعه في كل يوم بليلة دائرة اعظم من ذلك البعد ست مرات وهو بمقدار ما تقطعه حجر المدفع التي تقطع في كل ثانية اربعماية متر وهو ثلث اقدام تقريبا وذلك سبعماية ذراع بلدي في اثنين وسبعين سنة وعلى هذا فسرعة الشمس اعظم من سرعة حجر المدفع اذا رميت به بستة وعشرين الف مرة ومايتين وثمانين مرة لان اثنين وسبعين سنة تحتوي على ستة وعشرين الف يوم ومايتين وثمانين يوما وان اقرب النجوم الثوابت الينا اعظم بعدا من الشمس عنا بماية الف مرة فيلزم ان يقطع اكثر من مايتين وخمسين الف الف فرسخ فرنساوي في كل ثانية وانه تحقق المعلم الفلكي رايمير الدنيماركي في آخر القرن الحادي عشر من الهجرة ان الضوء يقطع في كل ثانية سبعين الف فرسخ وانه يصل من الشمس البعيدة ذلك البعد السابق ذكره الينا في هذه ثمان دقايق وثلث عشرة ثانية وقد يوضحون سرعة سيره فيقولون ان حجر المدفع لو استمرت لها السرعة التي تكون لها عند خروجها منه نحو سنة لما وصلت للسرعة التي يقطعها الضوء في ثانية واحدة والافرنج قاطبة لم يستبعدوا هذا نعم استبعدوا حركة الشمس حول الارض التي يكون

بها الليل والنهار على انه يلزم من ذلك امر مستبعد وهو ان تكون حركتها في يوم بليلة ما سمعت عنهم آنفا ولهذا الاستبعاد مع استبعاد ان يكون الجسم العظيم كالشمس سير الجسم صغير جدا بالنسبة اليه كالارض فلا يزال يدور حوله ذهبوا الى ان الحركة اليومية بدوران الارض على نفسها وانها في اليوم والليلة تقطع تسعة آلاف فرسخ **واعلم** انهم في الدقيقة والثانية وغيرهما اصطلاحا جديدا فالمتقدمون قسموا الدائرة الى ثلثماية وستين جزء سموها درجات فالدرجة عندهم جزء من ثلثماية وستين جزء من الدائرة وقسموا الدرجة الى ستين دقيقة والدقيقة الى ستين ثانية وهكذا وهم اصطلحوا على تقسيم الدائرة الى اربعة اقسام كل منها يسمى ربع الدائرة وتقسيم كل ربع الى ماية درجة وتقسيم كل درجة الى ماية دقيقة وتقسيم كل دقيقة الى ماية ثانية وهلم جرا ويسمى هذا التقسيم المائتيني. فاحفظ ولا تغفل.

السؤال السادس

كيف ساغ للاشعري القول بعدم بقاء العرض انين، وهل هذا الا مصادمة لما يدرك بالحس والعيان انتهى

اقول اقول بعد حمد الله المتصف بالبقاء والقدم، والمنزه عن ان يعرض له الفناء والعدم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي تشرفت به الازمان، وابتهجت بنوره الجواهر والاعراض والاكوان، وعلى آله واصحابه الذين شهد الحدس والحس ببقائهم على عهده، واستمرارهم عليها كانوا عليه في عصره ومن بعده، ان مسئلة بقاء الاعراض خلافية فذهب الاشعري من اهل السنة

المراد بالزمان ما يعم الآن فلا تغفل منه

والنظام والكعبي من المعتزلة الى ان الاعراض جملتها غير باقية زمانين بل هي على التقضي والتجدد وان الله تعالى قادر على كل واحد من احادها في اي وقت شاء من غير تخصيص بوقت وان ما خلقه منها في وقت كان يمكنه خلقه قبل ذلك او بعده وذهب الفلاسفة الى بقاء جميع الاعراض دون الازمنة والحركات وذهب الجبائي وابنه ابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروايح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام ولهم في الحركة والسكون خلاف والذي سوغ للاشعري وكذا لمن معه القول بذلك ما قام من الدليل وحسبانه انه سالم ولو في آخر الامر من القال والقيل وقد احتج اصحابه لما ذهب اليه بوجوه فيها القوي والضعيف والسالم والنحيف وحيث ان الملل عرض عام ومرض عري في هذه الازمان الخواص والعوام كان المناسب للحال الاقتصار على القوي من وجوه الاستدلال

فنقول قال بعض اصحابه لو امكن بقاء العرض في الزمن الثاني من وجوده لما تصور عليه العدم فيه وكذلك في الذي يليه ويليه واللازم ممتنع بالاجماع وشهادة الحس بيان الملازمة انه لو تصور عليه العدم مع امكان بقائه فاما ان يكون بمقتض للاعدام او لا يكون كذلك فان كان بمقتض للاعدام فاما ان يكون المقتضي له ذات العرض او غير ذاته لا جائز ان يقال بالاول والا كان ممتنع الوجود في ذلك الوقت الذي عدم فيه لذاته وخرج عن ان يكون بقاؤه فيه جائزا وهو خلاف المفروض وان كان الثاني فذلك الغير اما موجود او معدوم او لا ولا فان كان وجوديا فاما ان يكون ضدا او لا فان

كان

27

كان ضدا فاما ان يكون وجوده مقارنا لوجود العرض او حادثا في الزمن الثاني من وجوده فان كان الاول فهو ممتنع والا لما وجد ذلك العرض ابتداء ولما كان ذلك الضد ضدا ضرورة اجتماعهما وهو خلاف المفروض وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الوجه الاول انه اذا وجد الضد في الزمن الثاني من وجود العرض فاما ان يوجد والعرض موجود او معدوم او لا ولا فان كان الاول لزم منه اجتماع الضدين وهو محال وان يكون ما فرض ضدا ليس بضد وهو خلاف الفرض وان كان الثاني فوجود الضد لم يكن هو المعدم للعرض لكونه معدوما قبل وجوده وان كان الثالث فهو مبني على القول بالاحوال وقد ابطل في محله كيف وانه اذا لم يكن العرض موجودا فوجود الضد لا يكون هو الرافع للوجود لارتفاعه قبله **الوجه الثاني** انه اذا فرض التضاد من الجانبين فليس القول بعدم ما كان موجودا لطرو ما طرأ اولى من امتناع وجود الطارئ بوجود الباقي هذا ان كان ضدا وان لم يكن ضدا فهو فاعل للعدم وهو محال لان العدم نفي محض وما ليس بشيء لا يكون فعلا للفاعل فانه لا فرق بين قول القائل ان الفاعل فعل ما ليس بشيء وقوله لم يفعل شيئا واما ان كان ذلك الغير عدميا بحيث يلزم عدم العرض عنده فهو ممتنع لانه لا بد وان يكون موجبا للعدم بذاته لا بالاختيار لاستحالته في الاعدام وعند ذلك فاما ان يكون ذلك العدم مقارنا لوجود العرض او طاريا عليه فان كان الاول فهو محال والا لما وجد العرض ابتداء ولما كان ذلك العدم مقتضيا لعدم العرض وهو خلاف المفروض وان كان طاريا فاما ان يطرأ والعرض موجود او معدوم او لا ولا فان كان الاول فقد اجتمع

ذلك العدم ووجودا لعرض فلا يكون العدم مقتضيا لعدم العرض وان كان
الثالث او الثاني فبطلانه بما سبق في الضد وان كان ذلك العدم موجودا ولا
معدوما جاء القول بالاحوال وبطلانه قد حقق في موضعه وان لم يكن عدم
العرض في الزمن الثاني مع جواز وجوده بمقتضٍ اقتضى العدم فيلزم منه
ترجح احد الجائزين من غير مرجح وهو محال كما بينوه في اثبات واجب الوجود
هذا كلامهم وتعقب بانا سلمنا الحصر فيما ذكرتموه من الاقسام ولكن ما المانع
ان يكون المقدم ضدا وما ذكرتموه في الوجه الاول من الاقسام فلا نسلم الحصر
فيها اذ امكن ان يقال بوجود قسم رابع وهو ان يكون وجود الضد وعدم
الضد المعارض له معا لانه وجد والعرض موجود ليقال باجتماع الضدين
ولا انه وجد والعرض كان معدوما ليقال لا تاثير لوجوده فيه ولا انه غير
موجود ولا معدوم ليقال بابطاله ويقال فيما ذكرتموه في الوجه الثاني
ما المانع ان يكون الطاري اقوى من السابق وح يكون اولى باعدام
السابق ثم دليل كونه اقوى انه في اول زمان حدوثه اقرب الى السبب
المقتضي له من العرض السابق ولهذا كانت كل صناعة محكمة قريبة من السبب
الموجب لها اقوى منها في دوامها وبعدها عن سببها وان سلمنا امتناع
كونه ضدا فما المانع من كونه فاعلا مختارا قولكم لانه لا فرق بين قول القائل
ما فعل شيئا وقوله فعل ما ليس بشيء ممنوع اذ الاول يرجع الى انه لم يوثر
والثاني الى انه اثر اثرا عدميا وفرق بين البابين ومعنى كون المعدم اثرا له
انه لولاه لما كان ذلك العدم لا معنى ان اثره ذات وشيء سلمنا امتناع كون

المعدم

المعدم وجوديا ولكن ما المانع من كونه عدميا بان يكون قد فقد شرط وجوده
وما ذكرتموه في احالة كونه طاريا فالكلام عليه كالكلام المتقدم في الضد
سلمنا امتناع كونه عدميا ولكن ما ذكرتموه منتقض بامكان عدم الجوهر
مع بقائه ولزوم جميع ما ذكرتموه من الاقسام واجيب بانه اذا كان عدم
العرض مستندا الى وجود المضد فهو اثر له واثر الشيء يجب ان يكون مترتبا
على وجود ذلك الشيء والمترتب على وجود الشيء يجب ان يكون متاخرا عن
وجود ذلك الشيء لا ان يكون معه والا فليس جعل احد المعنيين اثرا للآخر اولى
من العكس وهو معلوم بالضرورة واما قولكم ما المانع ان يكون الطاري اقوى
من السابق قلنا التمانع بين الضدين انما كان بسبب تضادهما ولولا ذلك
لا متنع الجمع بينهما والتضاد المتحقق بين شيئين يمتنع ان يكون بينهما على التفاوت
بل مضادة احد الضدين للآخر كمضادة الآخر له وهو ظ وما ذكروه في
الترجيح فامر لو استعمل في الظنيات كان ضعيفا مع انه معارض بامكان كون
الباقي اقوى لعدم افتقاره في حالة بقائه الى الموثر ومشابهته للقديم في
ذلك بخلاف الحادث في اول الزمان حدوثه فلان قالوا وان امتنع ان
يكون احد الضدين اقوى من الضد الآخر فما المانع ان يكون اجتماع سوادين
مثلا اقوى من بياض واحد ويكون المانع من بقاء البياض السابق مجموع
السوادين كما قال بعض المعتزلة قلنا هذا ممتنع لثلثة اوجه الاول
انه انما يصح ان لو امكن اجتماع السوادين مع تماثلهما وهو ممنوع الثاني
انه يلزم منه انه اذا وجد في المحل بياض ثم عدم بسوادين ان يكون انعدام

السوادين في المحل كل سواد منهما ببياضين فيكون اربعة ومن عدم هذه الاربعة
ان يكون بثمانية وهلم جرا حتى ينتهي الحال الى ان يكون في المحل الواحد في آخر
الامر الف سواد والف بياض مع ان ما نشاهده من البياض والسواد في
المحل اولا وآخرا لا يختلف وذلك محال الثالث هو ان ما ذكروه ينتقض
عليهم بالحركة والسكون ينتفي بحركة واحدة عندهم ولا يفتقر الى اجتماع
حركتين ولو قيل لهم ما الفرق لم يجدوا اليه سبيلا قولهم ما المانع من كونه
فاعلا مختارا قلنا لما ذكرناه وما ذكروه من المنع فباطل فانا نعني بقولنا
لا فرق بين كون الشيء ما اثر وكونه اثر عدم استوائهما في امتناع تحقق الاثر
فان العدم لا يصلح ان يكون اثرا وبيانه ان الاثر نقيض للااثر ولا اثر
عدم محض لاتصاف العدم المتنع به فالاثر يكون وجودا فما لا يكون
وجودا لا يكون اثرا قولكم ما المانع من كونه عدميا قلنا لما ذكرناه وما ذكروه
فجوابه ما تقدم واما ما اوردوه من النقض بعدم الجوهر فمندفع فان
طريق عدم الجوهر عند الاشاعرة انما هو بان لا يخلق الله تعالى الاعراض
القائمة به التي لا غنى له عنها وذلك غير متصور مثله في الاعراض اذ العرض
على ما حققوه لا يقوم بالعرض ذكر ذلك الآمدي ولا يخفى قوة الاعتراض
على الوجه الاول وضعف الجواب عنه ومما ضعف به ان الواجب بين المترتب
على وجود شيء والمرتب عليه هو المتأخر الذاتي دون المتأخر الزماني والا
لم يتسن لبعض المتكلمين القول بترتب صفاته تعالى على ذاته سبحانه بالايجاب
مع القول بقدمها بالزمان ولا للفلاسفة القول بترتب العقول على ذاته تعالى

كذلك

كذلك وعليه فما المانع من ان يكون بين وجود الضد وعدم العرض معية زمانية
مجامعة للتأخر الذاتي لعدم العرض ويجوز ان يكون في احد الشيئين المتحدين
في الزمان ما يقتضي التأثير دون ان يكون ذلك في الآخر فلا يتم قوله والا
فليس جعل احد المعينين اثرا للآخر اولى من العكس فامعن النظر ولعله قد ظهر
النور من الديجور هذا وفي باقي الاجوبة ما لا يخلو عن دغدغة لا سيما
الجواب عن النقض بالجوهر فانه لا يتم الا بعد ان يتم القول باستحالة قيام
العرض بالعرض الذي خالف فيه الفلاسفة لما رأوا من قيام السرعة
او البطوء بالحركة اذ كل يكون صفة لها وكلاهما عرض وقيام الخشونة او
الملاسة في سطح الجسم العرض عندهم ودون تمامية ذلك القول خرط
القتاد كما لا يخفى على من نظر في ادلة ذلك من ذوي الانتقاد على انه لو تم
هذا كان لقائل ان يقول لا نسلم ان طريق عدم الجوهر انما هو بان لا
يخلق الله تعالى الاعراض القائمة به التي لا غنى له عنها لجواز ان يكون ذلك
مرتبا على اعدام الجوهر وافنائه بكلمة افن كما ان وجوده كان مرتبا على
ايجاده بكلمة كن وهو الذي ذهب اليه ابو الهذيل من المعتزلة وهذا احد
مذاهب في طريق افناء الجوهر ثانيها انه بواسطة احداث ضد له هو الفناء
الواحد للكل اي كل اجزاء الجوهر اذا كان ذا اجزاء وهو مذهب ابن الاخشيد
من المعتزلة فانه ذهب الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا
في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها ثالثها انه بواسطة
احداث اضداد متعددة بعدد اجزاء الجسم بان يكون في مقابلة كل جزء فناء

وهو مذهب ابن شبيب منها ايضا رابعها انه بواسطة خلق فناء واحد لا في محل
تفنى به الاجزاء وهو مذهب ابي هاشم واتباعه خامسها انه يخلق فناء بعدد
الاجزاء لا في محل ايضا وهو مذهب ابي علي الجبائي واتباعه سادسها انه بسبب
نفي شرط هو البقاء فانه تعالى يخلقه حالا فحالا في الجوهر فاذا لم يخلقه سبحانه انتفى
الجوهر وهو مذهب جماعة من اهل السنة والكعبي من المعتزلة وقد جوز العلامة
ابن الهمام الاول والثاني والثالث والسادس وقال الحكم باحدها عينا لا يقوى
فيها موجب اي دليل ومتى جاز ان يقال ان فناء الجوهر يقول افني جاز ان يقال
نحوه في افناء العرض من غير لزوم قيام العرض بالعرض فتامل وعورض كلا الدليلين
السابقين كما اعترض عليهما بما سمعت بثلثة اوجه الاول انا كما نشاهد الاجسام
والجواهر باقية مستمرة نشاهد الالوان والطعوم كذلك لو جاز ان يقال بتجدد
الالوان مع هذه المشاهدة لامكن مثله في الاجسام وهو محال وقد اشار السائل
الى هذا بقوله وهل هو الا مصادمة للحس والعيني الثاني انكم جوزتم اعادة
الاعراض وفيه وجود العرض في وقتين يفصلهما زمان عدم فما الفرق بين وجوده
في وقتين ليس بينهما زمان عدم وبين ان يكون بينهما زمان عدم الثالث انه اذا
قام بياض بمحل فالاجماع منا ومنكم واقع على جواز خلق مثله في ذلك المحل في الوقت
الثاني مع ان ما ثبت لاحد المثلين جاز ثبوته للمثل الآخر واجيب اما عن الاول
الذي اشار اليه السائل فبان مشاهدة الاستمرار لا تدل على اتحاد المشاهد لجواز
ان يكون امثالا متعاقبة من غير تخلل فاصل كما نشاهد من الماء الدافق من الانبوبة
مثلا كانه شئ متصل لا انقطاع له وهو امثال متجددة قولهم لامكن مثله في الاجسام

30
قلنا هذا تمثيل من غير دليل فلا يقبل وليس مستند قولنا ببقاء الجوهر ما نشاهده
من الاستمرار ليلزم ما ذكر من الالزام بل العلم ببقاء الجواهر ضروري لا يكون
قابلا للتشكيك واما عن الثاني فبان من الاول منع اعادة الاعراض على قول
الاشعري الثاني سلمنا اعادة الاعراض لكن قولكم انه يلزم من وجود العرض
الواحد في وقتين يفصلهما زمان وجوده في وقتين متتاليين لا يفصلهما
زمان من غير دليل جامع مع ان الاول ليس ببقاء والثاني بقاء وما المانع
ان يكون توسط العدم بين الزمانين شرطا في الوجود في الزمن الثاني او ان
عدمه مانع واما عن الثالث فبانه دعوى مجردة لا دليل عليها وقد اوضح
بعضهم العبارة فقال اذا جاز ان يخلق الله تعالى في الزمن الثاني من وجود
البياض مثله امكن استمرار وجود البياض الاول الى ذلك الزمان فيقال
ما المانع ان يكون العرض لذاته يمتنع بقاؤه وان لم يمتنع حدوثه وما ذكروه
منتقض بالاجماع منا ومنهم بالارادات والاصوات فانه جاز ان يخلق الله تعالى
في الزمن الثاني من وجود الصوت صوتا مماثلا له وكذا في الارادة ومع ذلك
ما لزم منه جواز بقاء الصوت والارادة كما لا يخفى وبحث في دعوى العلم الضروري
ببقاء الاجسام بان الصوفية كالشيخ الاكبر واتباعه قالوا بعدم بقائها
وانها تتجدد آنا فآنا ففي فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان في الترقي
دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى
واتوا به متشابها وفي الفتوحات الوجود كله متحرك على الدوام دنيا واخرة
لان التكوين لا يكون الا عن مكون فمن الله تعالى توجهات دائمة وكلمات لا تنفد

وهو قوله تعالى ما عند الله باق اشارة الى بقاء كلمات الله سبحانه العقلية
الباقية ببقاء الله تعالى ودثور اصنامها الجسمانية وذكر الملا صدرا في اسفاره
ان في القرآن ما يدل على ذلك منه قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي
تمر مر السحاب وقوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد ثم قال وفي كلمات
الاوائل تصريحات به وتنبيهات عليه فلقد قال المعلم للفلسفة اليونانية في
كتابه المعروف باثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم
من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير
موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم
كله جرما لا نفس فيه لبادت الاشياء وهلكت وقال في موضع آخر منه ان
كانت النفس جرما من الاجرام او من حيز الاجرام لكانت متقضية سيالة
لانها تسيل سيلانا يصير الاشياء كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشياء
كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علتها بطل الكون فبطل
العالم اذا كان جرما محضا وهذا محال انتهى وقال زينون الاكبر وهو من
اعظم الفلاسفة الالهيين ان الموجودات باقية داثرة اما بقاؤها
فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى
وذكر ايضا ان الدثور قد لزم الصورة الهيولى انتهى وكذا النظام لا
يلزم بقاء الاجسام لان الجسم عنده مجموع اعراض مجتمعة فان هذا ليس مذهبه
بل مذهب ضرار بن عمرو والحسين النجار وان نسبه اليه غير واحد كصاحب المواقف
وغيره بل مذهبه ان الجسم مركب من الالوان والاضواء والطعوم والروائح

ونحوها من الكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وكل هذه عنده جواهر
بل اجسام فقد صرح كما نقل الملا بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من
جواهر مجتمعة وان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت تصير
جسما كثيفا ومع ذهاب هؤلاء الجمع الغفير الى عدم بقاء الاجسام وان لم
يعول عليه عند الجمهور كيف يقال ان بقاءها معلوم بالضرورة فان قلت
كيف يتسنى ذهاب من يقول بالتكليف والجزاء الى غير ذلك قلت ان ذلك
لكون المكلف في الحقيقة النفس وهي عند القائل بانها جوهر مجرد لا يتجدد
ويمكن ان يكون القائل من اولئك الجمع بانها جسم لطيف كالنظام لا
يقول بتجددها ايضا فافهم ثم اعلم ان السيد السند ذكر في شرح المواقف
ان الاشاعرة انما قالوا بعدم بقاء الاعراض وتجددها آنا فآنا لانهم
ذهبوا الى ان السبب المحوج الى الصانع القديم هو الحدوث دون الامكان
كما قاله الحكماء والا لاحتاج الممكن المعدوم حال العدم اليه وليس كذلك
فلو فهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء
الجوهر هو العرض ولما كان متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا
حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء
اصلا انتهى وحاصل جواب السؤال ان الذي سوغ للاشعري القول بتجدد
الاعراض مع ان فيه مصادمة الحس ما ظهر له من الدليل وعدم الالتفات الى
هاتيك المصادمة الحس لا يميز بين الامثال وكون هذا المسوغ تاما او غير

تام بحث آخر وعندی ان الاعراض والاجسام الطبیعیة لا تبقی باعتبار الهذیة
الخاصة آنین * ان الجدیدین اذا ما استولیا * علی جدید ادنیاه للبلا *
لکن هذا شیئ وما سمعته عن الاشعری وغیره شیئ آخر وقصاری ما اقول ان
القول بالتجدد علی الوجه الذی عناه القائل من سنخ القول بوحدة الوجود
* فان لم یکنها او تکنه فانه * اخوها غذته امه بلبانها *
هذا ما ادی الیه ذهنی العلیل فتامل والله تعالی الهادی الی سواء السبیل

السؤال السابع

الکلام بمعنییه من ای مقولة هو * وما تحقیق الکلام فی المقولات فقد اختلفت
فیها العبارات انتهی **اقول** بعد حمد الله الذی لا تنال ذاته الاعراض
ولا تکمل فعله الاغراض * والصلوة والسلم علی سیدنا محمد المنعوت باحسن
المقولات * والمبعوث بازین جواهر الحکم واصدق المقالات * وعلی آله واصحابه
الذین ملکوا الدنیا والآخرة برعایة وضعه * ولم یعباوا بالاین کیف کان
ومتی بان لان ینفعل غیضا من یتشرف بالاضافة الی شریف شرعه * هذا
السؤال فی الحقیقة سؤالان وفی الاول نوع تسامح والمراد الکلام بکل من
معنییه من ای مقولة هو وفیما عنی بالمعنیین احتمالان احدهما انه عنی
المعنی المصدری اعنی التکلم والمعنی الحاصل بالمصدر اعنی ما یتکلم به ومن
الاول کلامک زید حسن ومن الثانی کلامک صادق واشهر المعنیین
ثانیهما حتی قیل انه الموضوع له لفظ الکلام لغة وثانیهما انه عنی الکلام
اللفظی والکلام النفسی ولفظ الکلام حقیقة فیهما فی رای وحقیقة فی

احدهما

احدهما مجاز فی الآخر وربما یقال انه عنی بالمعنیین المعنی المصدری لکن بقسمیه
اعنی اللفظی وفسر باحداث الالفاظ المسموعة فی الهواء بواسطة اللسان والنفسی
وفسر بترتیب المعانی فی الباطن وحدها او مع الالفاظ المخیلة المرتبة ایضا علی
حسب ما یقتضیه ترتب المعانی فان المعنی المصدری یطلق علیهما والمعنی الحاصل
بالمصدر لکن بقسمیه ایضا اعنی اللفظی وهو معلوم والنفسی وفسر بالمعانی
وحدها او مع الالفاظ لکن لا مطلقا بل بشرط الترتیب اللفظی واختار
هذا اهل التحقیق فان المعنی الحاصل بالمصدر یطلق علیهما ایضا وعلیه وقیل
ان الکلام بالمعنی المصدری من مقولة الفعل وبالمعنی الحاصل بالمصدر
من مقولة الکیف وفی بعض کتب الشیخ ابراهیم الکورانی ان الانسان له
کلام بمعنی التکلم الذی هو المصدر وله کلام بمعنی التکلم به الذی هو
الحاصل بالمصدر وکل من المعنیین اما لفظی او نفسی فالاول من اللفظی
فعل الانسان باللسان وما یساعده من المخارج والثانی من اللفظی کیفیة
للصوت المحسوس الخارج منه والاول من النفسی فعل قلب الانسان ونفسه
اعنی فعله الذی لم یبرز الی الجوارح من القلب کما علیه الدلائل الشرعیة
والعقلیة والکشفیة والثانی من النفسی کیفیة فی النفس اذ لا صوتا محسوسا
عادة فی النفس وانما هو صوت معنوی مخیل انتهی المراد منه ولعله کاف فی
جواب السؤال ان کان عن کلام البشر واضرابهم واما ان کان السؤال عن
کلامه عز وجل او عن الاعم فیحتاج الجواب الی تحقیق امر کلامه تعالی وهو من
امهات المباحث الکلامیة * ومهمات الامور الدینیة * کم زلت فیه اقدام

وذلت فيه اقوام ولنقتصر في ذلك هنا على اقل من قطرة لكنها قطرة زلال
ولا يضر في طعمها انها رشحت من اهاب كلام السادة الصوفية الذين افيضت
عليهم من العلوم اللدنية سجال فنقول ان الله تعالى كلاما لفظيا وكلاما
نفسيا كما ان للعبد كذلك ولكن اين التراب من رب الارباب وفسر الكلام
اللفظي بالمعنى المصدري باحداث الالفاظ المسموعة وبالمعنى الحاصل بالمصدر
بنفس الالفاظ المسموعة وسيتضح لك ان الله تعالى امرها وفسر النفسي بالمعنى
المصدري بصفة ازلية منافية للآفات الباطنية التي هي بمنزلة الخرس في
اللسان وليس من جنس الحروف والالفاظ وتلك الصفة واحدة بالذات
تتعدد تعلقاتها بتعدد المتكلم به ولها تعلقان ازلي وهو التعلق المعنوي
التقديري وحادث وهو التعلق التنجيزي وهو من الامور النسبية
التي لا يضر تجددها ومن هنا ينكشف وجه نسبة السكوت اليه تعالى
في حديث وسكت عن اشياء رحمة غير نسيان فالمراد ان تكلمه تعالى الازلي
لم يتعلق ببيانها مع تحقق اتصافه عز وجل ازلا بالتكلم النفسي وفسر
بالمعنى الحاصل بالمصدر بكلمات غيبية هي الفاظ حكمية مجردة عن
المواد الحسية والخيالية والروحانية على خلاف الكلام في الخلق لانه فيهم
كلمات مخيلة ذهنية فهي في مادة خيالية ثم انها فيه ازلية مترتبة من
غير تعاقب في الوضع الغيبي العلمي لا في الزمان اذ لا زمان والتعاقب
بين الاشياء من توابع كونها زمانية ويقرب هذا من بعض الوجوه
وقوع البصر على سطور الصفحة المشتملة على كلمات مرتبة في الوضع الكتابي

دفعة

دفعة فهي مع كونها مترتبة لا تعاقب في ظهورها وتفسيره بالمعنى الساذج الى
مدلول الالفاظ فقط دون المجموع خلاف ما قال امام الحرمين في الارشاد قال
ذهب اهل الحق الى اثبات الكلام القائم بالنفس وهو القول الذي المقول الذي
يدور في الخلد وهو اللفظ النفسي الدال على معناه بلا انفكاك انتهى
نعم نقل عن الاشعري انه قال هو المعنى القائم بالنفس ففهم منه معظم اصحابه
ان المراد بالمعنى مقابل اللفظ فقالوا انه مدلول الالفاظ وحدها وليس
كذلك على ما بين في محله ثم ان لهذا الكلام تنزلات في المواد الروحانية
والخيالية والحسية من الالفاظ المسموعة والذهنية ويقال لاظهار صور
تلك الكلمات الغيبية في تلك المواد تنزيلا ومن ذلك تنزيل القرآن وهو
ان تنزل في تلك المراتب الحادثة لم يخرج عن كونه منسوبا اليه سبحانه وتعالى
وقد يتنزل حتى يظهر بصورة الرجل الشاحب كما ورد في الحديث ان القرآن
يلقى صاحبه حين ينشق عنه القبر كالرجل الشاحب وهذا على نحو ظهور
جبريل عليه السلام في صورة دحية وظهور الموت يوم القيمة في صورة كبش الى
غير ذلك ومن هنا قالوا ان الكلام النفسي مسموع بعين سماع الكلام
اللفظي لانه صورته لا من حيث الكلمات الغيبية فانها لا تسمع الا على طريق
خرق العادة ونسب للاشعري القول بانه وقع سماعها لموسى عليه السلام
والذي نطقت به النصوص التي لا تحصى كثرة انه عليه السلام سمع كلامه تعالى بحرف
وصوت وكان ذلك في مبدأ الامر عند السادة بواسطة تجليه سبحانه له
عليه السلام في صورة النار اذ كانت مطلوبه وكان بعد ذلك لا بواسطة تجليه

سبحانه بما هو به اعلم او بظهور صور الكلمات الغيبية في الالفاظ المسموعة حيث شاء الله تعالى وسبحان العزيز الحكيم الذي ليس كمثله شئ ومما فيه صريح نسبة الصوت اليه تعالى ما رواه البخاري في الصحيح يحشر الله تعالى العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من القرب انا الملك الديان هذا واشباهه عند العلماء من المتشابه والمذاهب فيه مشهورة اذا علمت ما تلوناه عليك **فاعلم** ان الكلام اللفظي بالمعنى المصدري المفسر بما سمعت من مقولة الفعل بلا شبهة وبالمعنى الحاصل بالمصدر من مقولة الكيف بحسب الظاهر لا سيما اذا صدر منه تعالى متجليا في مظهر والكلام النفسي بالمعنى المصدري لا يطلق عليه العرض كسائر صفاته تعالى فلا يطلق عليه شئ من مقولات التسع وعدم اطلاق الجوهر عليه من ابده البديهيات وبالمعنى الحاصل بالمصدر قيل من ذلك القبيل وليس من الكيف لانه وان كان ذا حروف الا ان حروفه غير عارضة للصوت ولا ينافي ذلك كونه كلمات حقيقية بناء على ما ذكره بعض متاخري الصوفية من انه لا يشترط اللفظ الحقيقي في كون الكلمة حقيقية اذ قد اطلق الفاروق رضي الله عنه الكلمة على اجزاء مقالته المخيلة في خبر السقيفة والاصل في الاطلاق الحقيقة وقيل حيث كان الفاظا حكمية فهو كيف حكما ثم انه متى تنزل الى مرتبة كان من حيث ظهوره في تلك المرتبة من مقولتها ثم انا متى اخرجنا معنى من معاني الكلام عن الممكنات لم نطلق عليه شيئا من المقولات لان المعتبر في التقسيم الممكن كما ان المعتبر فيها الموجود فتامل وورآء هذا المذهب في الكلام مذاهب كثيرة ذكرها بما لها وما عليها في كتبهم العلماء الاعلام والكوراني قد الف كتابا ضخما

في تشيد

34

في تشييد اركان هذا المذهب ولعمري لقد ابدع فيه واعجب فارجع الى ذلك الكتاب والله تعالى الموفق للصواب بقي الكلام فيما يتعلق بقول السائل وما تحقيق الكلام في المقولات **فنقول** المشهور ان الفلاسفة حصروا الاجناس العالية للموجودات في عشرة سموها المقولات العشرة وهي الجوهر والكم والكيف والاضافة والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وجمعها بعضهم بقوله

زيد طويل اصفر ابن مالك ۝ في داره بالامس كان متكى ۝
في يده سيف لواه فالتوى ۝ فهذه عشر مقولات سوى ۝

وانت تعلم ان اثبات ان كلا منها جنس لما تحته لا يتبين الا بخمسة امور الاول اشتراك الاقسام التي جعلت تحت كل في معنى ما وهو اقل ما يجب في الجنس الثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لا تكون اجناسا للموجودات اللهم الا ان تكون عنوانات يشار بها الى معان كما في تعريف الجوهر بانه الموجود لا في موضوع الثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطي لا بالتشكيك بناء على ان التشكيك لا يكون الا في الوجودات دون الماهيات والوجود غير داخل في الماهية الرابع ان يكون داخلا فيما تحتها من الانواع لا عرضا خارجا الخامس ان يكون تمام ماهية الجزء المشترك بينها وتحقيق ذلك على ما قيل عسر جدا وايضا يحتاج امر الحصر في هذه العشرة الى اثبات انه لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الاقدمين برهان على ذلك بل حكى الشيخ ان من

اعلم ان العلامة الكافيجي قال في ابيات التي ذكرها في زيد فاسم ما انفصال التاسع وخمس ان الفضية ليست بمقولة وان كان اصلها بجملة ثم قال ان التاسع والعاشر من مقولة المقولات قابل ولا تغفل

الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية لكن هذا فاسد لان
التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل مسخن كالحركة متسخنا وهو باطل
بالضرورة الا ان فساده لا يفي بالغرض وهو اثبات ان لا يوجد اثنان منها
داخلين تحت جنس وكذا يحتاج ذلك الى اثبات ان لا مقولة خارجة عن هذه
العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة اعترف هو برده وبالجملة في كلا الامرين
مقال **فاما الاول** فلان من الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم
والكيف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية ووافقهم صاحب البصائر وجعلها
صاحب المطارحات خمسة هذه الاربع والحركة واعترض الحصر في اربع بان
الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم لانها ليست نفس الكم وان
كان لها تقدر ولا يلزم من كون الشيء متقدرا كونه كما بذاته وليست بكيف
لان الكيفية هيئة قارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة
الى المحل ثم قال فاذا الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في خمس ان يقول
الماهية التي هي وراء الوجود اما ان تكون جوهرا او غير جوهر وهو الهيئة فهي
اما ان يتصور ثباتها او لا يتصور فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور فاما
ان لا تعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة واما ان تعقل دون ذلك
فاما ان توجب المساواة او اللامساواة والتجزي اولا فان اوجبت فهو الكم
والا فهو الكيف فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله ميزات من كل اطراف
التقسيم فمن حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة
ومن حيث انها لا تحتاج في تصورها الى امر خارج عنها وعن موضوعها امتاز عن

الاضافة

الاضافة ومن حيث انها لا تحوج الى اعتبار تجزء امتاز عن الكم ثم اخذ في بيان
ان المتى والاين لا يعقل مع النسبة الى آخر ما فصل ونوقش فيه بما نوقش ومن
الناس من جعلها اربعا الجوهر والكم والكيف والمضاف وجعل المضاف جنسا
للاعراض النسبية وابطل ذلك الشيخ بان كون الشيء منسوبا وان استلزم
كونه مضافا لكن الثاني عارض للاول غير داخل في الاعراض النسبية الباقية
والشيء العارض للشيء لا يكون جنسا له الى آخر ما قال **واما الثاني** فلانهم
ذكروا امورا خارجة عن العشرة كالحركة فانها كما ترد على الحصر في الاربع ترد
على الحصر في العشرة وكالوحدة والآن والنقطة والوجود والشيئية والاعتبارات
العامة والفصول البسيطة ومفهومات المشتقات كالابيض والحار و
الاعدام كالعمى والجهل نعم قال بعض المحققين ان ذلك مما لا يرد على الحصر
اما الوجود فلان الكلام في الماهيات والوجود خارج عنها على ما حقق
في محله واما الحركة فلانها عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا
ماهية له الا الكون والوجود خارج عن الماهيات الوجودية والعرضية
على ما حقق والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز ان تكون خارجة عن ماهية
الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان تكون مقولة وما يذكر في مباحثها
من ان وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت
به واما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة
للماهيات النوعية واما الشيئية والممكنية من الامور الشاملة فلا تحصل
لها الا بالخصوصيات واما الاعدام بما هي اعدام فيجب خروجها لان الكلام

في الامور الوجودية وهي من جهة ملكاتها كالعلم بالنسبة الى الجهل والبصر بالنسبة الى العمى ملحقة بالملكات بالعرض والكلام فيما بالذات وكذلك حكم المشتقات والمركبات فان الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى تلك العشرة كما ان الوجود معتبر واما الوحدة فهي على ما قيل نفس الوجود واما النقطة فهي عدمية وقال الامام الرازي لقائل ان يقول ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حامله انتهى وفيه بحث وحكى الشيخ عن بعضهم دخالهما في الكم وابطله بان الكم ما يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل عليهما وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ للكم المتصل والمبدأ خارج عن ذي المبدأ والا لكان مبدأ لنفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة ليست الا مبدأ لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة ان ثبتت مبدأيتها فهي ليست الا مبدأ للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الانواع ان يصير مبدأ لنفسه وحكى عن آخرين انهم يدخلونهما تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي ماهية ما من الكيف وذلك باطل لان الماهية الواحدة يستحيل ان تتقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس والشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشرة وادعى ان ذلك لا ينافي حصر عشرية الاجناس العالية اذ المدعى ان كل ما كانت له ماهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه المقولات فالبسائط كنفس الاجناس العالية والفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات

الشخصية

الشخصية خروجها غير قادح في الحصر فتامل والانصاف ان كون المقولات اجناسا عالية وانها منحصرة في عشرة لم يصل الى مرتبة اليقين ولو يكاد يصل الى يوم الدين فان اراد السائل بتحقيق الكلام في المقولات تحقيق انها اجناس عالية وانها عشرة لا يتصور فيها نقصان ولا زيادة على وجه لا يبقى معه ريب فذلك مما لا تفي قدرة المسئول منا فليسئل من عالم الغيب وان اراد تحقيقها في الجملة فاظن ان ما ذكرته كان فيه لمن تامل ظاهره وخافيه ويحتمل انه اراد بتحقيق الكلام فيها ما هو اعم من ذلك وبيان ما هو الحق في تعريف كل منها اي التعريف الصحيح الجامع المانع لذلك فذلك مما يقتضي ان تترك له جميع الاوطار وترحل رواحل الاقلام لنقل ما يتعلق بذلك مما ذكره صاحبا الاسفار فاعفنا عن ذلك بالرجوع الى ما هنالك لكن ينبغي ان تعلم انهم قالوا انه لا يمكن تحديد المقولات لان التحديد للمركبات وهي بسائط والا لكان لها جنس فلا تكون اجناسا عالية بل لا يمكن ان يكون لها الا الرسم الناقص ضرورة ان التام يستلزم الجنس وتعقب بانه انما يتم اذا كان تركيب الماهية من امرين متساويين ممتنعا وفي امتناعه بحث بل قيل انه لم يتم الدليل على ذلك فيجوز ان تحد بمتساويين ولا يضر ذلك بكونها اجناسا عالية فافهم ولا تغفل

السؤال الثامن

ما ادلة ان المعدوم الممكن شيء وثابت اي متقرر في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي وما ادلة نفي ذلك وما تقرر بكل على وجه يكشف الغطا ويبين الحق فيما هنالك انتهى

اقول بعد حمد الله الذي احاط

بالاشياء علما • وابرزها ابرز من الممكنات محكما لدا حكاما اتما • والصلاة والسلم
على سيدنا محمدا الذى تقرر فى الخارج والاذهان عظيم قدره • وانكشف الغطاء
عن وجوه دلائل مجده وفخره • وعلى آله واصحابه الذين ما انفكوا عن صحيح سنته •
ولا انفكوا عن تبليغ الحق الصريح الى امته • المشهور عن اهل السنة من المتكلمين •
رحمة الله تعالى عليهم اجمعين • القول بان المعدوم ليس بشئ ولا ثابت لكن قال
العلامة الربانى ابراهيم بن حسن الكورانى الشهرانى الذى تحرر لى فى تتبع
كلامهم وامعان النظر فيها انهم قائلون بان الممكن المعدوم شئ وانه ثابت
اي متقرر فى الخارج منفكا عن الوجود الخارجي فى غير موضع من الالهيات
وان انكارهم ذلك فى الامور العامة ناش عن عدم تحرير النزاع ولو انهم
حرروه لاقروا بما انكروه • وتحقيق المقام يقتضى بسطا فى الكلام • وتقديم امور
يتوقف عليها توضيح المرام • ثم انه ذكر امورا شابها شيئا مما عليه السادة
الصوفية حيث ان معظم علومهم مفاضة عليهم من الحضرة القدسية **الاول**
حقيقة الشئ وهى ما به الشئ هو هو اذا قيست الى الامور المعارضة لها كانت مغايرة
لها كيفما كان العرض فان الماهية اذا لوحظت فى نفسها ولم يلاحظ معها
زائد كان الملحوظ هناك نفس الماهية والداخل فيها مجملا او مفصلا ولم يكن
للعقل حينئذ ان يحكم عليها بشئ من عوارضها بل يحتاج فى هذا الحكم الى ملاحظة
امر لم يكن ملحوظا اذ ذاك اصلا فالعوارض ليست للماهية فى ذاتها فليست هى
هي ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى فليست الماهية مقتضية
مقتضية ومستلزمة لشئ من المتقابلات على التعيين فهي من حيث هي ليست

بموجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست عين الوجود ولا عين العدم ولا داخلين
فيها بل زائدان عليها فاذا اعتبر معها الوجود فموجودة او العدم فمعدومة اولا
ولا لم يكن يحكم عليها بشئ منهما ولا نفى بينهما منفكة عنهما معا لاستحالة خلوها
عن المتقابلات فهى قبل الوجود متصفة بالعدم قطعا **الثاني** الوجود بمعنى ما
بانضمامه الى الماهيات الممكنة يترتب عليها اثارها موجود **اما اولا** فلان
كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر ينضم اليه وهو الوجود فهو
موجود بنفسه لا بوجود زائد والا لتسلسلت الوجودات وامتازه عما عداه
بقيود سلبية منها ان وجوده ليس زائدا على ذاته واقتصر عليه الكورانى **واما**
ثانيا فلان الوجود لو لم يكن موجودا لم يوجد شئ اصلا لان الماهية قبل
انضمام الوجود متصفة بالعدم كما سمعت فلو كان الوجود معدوما ايضا
كان كالماهية فى الاحتياج وما كان كذلك لا يترتب على الماهية بضمه
اثارها لان الوجود على تقدير كونه معدوما ليس فيه بعد العدم الا الافتقار
الى الوجود وهذا بعينه متحقق فى الماهية قبل ضمه اليها فلا يحدث لها به وصف
لم يكن عليه حال عدمها فلو كان هذا الوجود مفيدا لترتب الاثار لكانت مستغنية
عنه حال افتقارها اليه واللازم باطل لاستحالة اجتماع النقيضين فلابد ان
يكون الوجود موجودا بوجود هو نفسه والا لتسلسل وانتهى الى المطلوب
الثالث مواطن تحقق الاشياء ثلثة نفس الامر والخارج والذهن والمراد
بنفس الامر عند السادة الصوفية علم الحق باعتبار عدم مغايرته للذات الاقدس
وهو بهذا الاعتبار يتبعه المعلوم وتكون التبعية لذات الحق سبحانه ومن هنا

قال المحققون علمه تعالى بالاشياء عين علمه سبحانه بنفسه لان كل شيء من نسب علمه
بهذا الاعتبار وقولهم العلم تابع للمعلوم انما هو باعتبار ان العلم ليس عين الذات
الرابع معنى قولهم المعدوم الممكن ثابت في نفس الامر اي في نفسه بمعنى ان ثبوته لا
يتوقف على فرض فارض وثبوته بهذا المعنى عليها قالوا هو ثبوته في العلم باعتبار عدم
مغايرته للذات ومعنى قولهم الخ منفي في نفس الامر انه غير ثابت في نفسه من غير فرض
لكونه عدما محضا في نفسه وهو لا تحقق له الا بالفرض فالانسان مثلا ثابت ازلا في
نفسه من غير فرض لكنه من نسب العلم باعتبار عدم المغايرة للذات فيتعلق به
العلم بالاعتبار الآخر واما المنفي كشريك الباري عز اسمه فلا ثبوت له من غير فرض
والثابت كذلك انه سبحانه لا شريك له فليس من النسب بالاعتبار الاول فلا يتعلق
به العلم بالاعتبار الثاني ابتداء الخامس نفس الامر اعم من الذهن والخارج وذلك
ان الله بكل شيء عليم وقد كان سبحانه ولا شيء غيره فلا وجود لشيء سواه ازلا لا
في الخارج ولا في ذهن مخلوق اذ لا مخلوق هناك فلو لم تكن الاشياء المعلومة بالعلم
الازلي ثابتة في نفس الامر لكانت اعداما صرفة فلا يتعلق بها العلم لانه لا بد فيه
من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما
ولا نسبة الا بين طرفين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون هناك تحقق في الجملة
اذ ما لا تحقق له اصلا لا تعين له في نفسه فلا يصح ان يكون طرفا فحيث تعلق العلم
بالشيء ازلا فصار طرفا وجب ان يكون له تحقق بوجه وحيث لا وجود للشيء
ازلا في الخارج ولا في الذهن وجب ان يكون ذلك التحقق في نفس الامر اي في علمه
تعالى بالاعتبار فيكون نفس الامر اعم السادس معنى كون الماهيات غير مجعولة

انها بذواتها ليست اثرا للفاعل لانها هي المعدومات الثابتة في نفس الامر وذلك الثبوت
ازلي لما اشير اليه ولا شيء من الازلي بمجعول لان الجعل تابع للارادة التابعة للعلم
التابع للمعلوم الثابت فالثبوت متقدم على الجعل بمراتب فلا تكون الماهيات
من حيث الثبوت اثرا له والا لدار نعم هي مجعولة في وجودها لان وجود العالم
حادث وكل حادث مجعول والحاصل ان لا مجعول الا الصور الوجودية للاشياء
واما حقايقها فلا صور لها في الازل وجودية ولا خارجية ولا مثالية مرتسمة في ذات
الحق حادثة بالحدوث الذاتي لمكان الايجاب كما ذهب اليه البعض بل هي نسب
واعتبارات ازلية اعني انها اعيان النسب والاعتبارات الازلية التي هي امور
عدمية ثبوتية لا صور وجودية مثالية ثم ثبوتها في نفس الامر كاف لتعلق العلم
الازلي وانكشافها للحق تعالى فهي بذواتها منكشفة له سبحانه من غير حاجة الى صور
مثالية فان علم الحق تعالى بالاشياء حضوري بمعنى حقايقها بانفسها حاضرة عنده
لا حصولي يتوقف على حصول امثلتها فلا حاجة الى القول بان صور الاشياء مرتسمة
في العقل الاول والحق عز وجل يعقله مع تلك الصور باعيانها لا بصور غيرها
فرارا من القول بالارتسام فيه سبحانه المستلزم للمفاسد لما مر من اغناء الثبوت
الازلي للحقايق في انكشافها له تعالى بذواتها من غير احتياج الى ارتسام صورها
فيه سبحانه تحقيقا لكون العلم حضوريا على ان الاشياء اما ان يكون لحقايقها ثبوت
في نفس الامر اولا فان كان الثاني استحال ارتسامها في العقل الاول لانها على ذلك
التقدير عدم محض لا صورة لها لترتسم وان كان الاول وما اغنى الثبوت عن
الارتسام لزم تأخر العلم بها عنه وهو استكمال بالغير والله عز وجل الكامل

بالذات ثم العقل الاول ان لم يكن له ثبوت في نفس الامر ان يكون ايجاده غير
مسبوق بالعلم لفقد احد الطرفين الذين لابد منهما فيه وان كان له حقيقة
ثابتة فان كان ثبوتها كافيا لانكشافها له فلا حاجة الى القول بالارتسام
والا فالارتسام ان كان في ذات الحق فهو محال او في غيره فلا غير قبل العقل
الاول فانظر ماذا ترى واختيار عدم الثبوت في نفس الامر للعقل الاول
مع التزام ان وجوده من باب الترتيب على معنى انه مترتب على الذات الاقدس
ترتب الضياء على النور من غير سابقية علم لا يخفى ما فيه اذا تمهد هذا
فاقول من ادلة القائلين بان المعدم الممكن ثابت ان المعدم الممكن متميز
وكل متميز ثابت ينتج المطلوب اما الصغرى فدليلها انه متصور ولا يمكن تصور
الشيء الا بتميزه عن غيره وايضا بعضه مراد دون بعض ولولا التميز لما
عقل ذلك اذ القصد الى ايجاد غير المتعين ممتنع اذ لا يتميز المقصود اليه
والا لم يكن اولى بكونه متصورا من غيره واما الكبرى فدليلها ان كل متميز
له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه
والنفي الصرف لا تعين له في نفسه والاشارة عقلا اليه وتحريره ان
المعدوم الممكن اي ما يصدق عليه هذا المفهوم يتصور ويراد بعض دون
بعض وكل ما هو كذلك فهو شيء وثابت اي متقرر في الخارج اي خارج
اذهاننا منفكا عن الوجود الخارجي ولا شك ان ما كان منفكا عن
الوجود الخارجي اذا كان متقررا في خارج اذهاننا كان تقرره في نفس
الامر الاعم اذ لا موطن لتقرره حينئذ سواه ولا استحالة في كون المعدوم الممكن

متقررا في الخارج بهذا المعنى اعني خارج اذهاننا المفسر بنفس الامر الاعم من
الخارج المقابل للذهن مع كونه منفكا عن الوجود الخارجي واما المنفي الذي
هو العدم المحض اي ما يفرض ما صدقا لهذا المفهوم متصفا بالعنوان فلا تقرر له
في نفس الامر من غير فرض لان هذا هو الممتنع لذاته ولا شيء من ذلك بثابت في
نفسه من غير فرض اذ لا فرد لهذا المفهوم الا بالفرض والا لما امتنع وكل ما
لا تحقق له كذلك غير متقرر في نفس الامر فهو غير متقرر في الخارج بالمعنى
المذكور ومنه يظهر اندفاع ما في المواقف وشرحه من النقض بالمنفي وغيره
وعبارتهما والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه منفي كالممتنعات
فان بعضها كشريك الباري عز اسمه متميز عن بعض كاجتماع الضدين و
الخيالات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت فان بعضها متميز عن بعض ولا
ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتاليف والالوان
والاشكال المختصة والثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان
تتصف الجواهر هناك بالاعراض ونفس الوجود فانه متميز عن العدم ولا
ثبوت له في العدم اتفاقا والتركيب فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست
متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها
الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود
والاحوال فانها متمايزة وليست ثابتة في العدم وبالجملة فالتميز الذي
ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت في النفي وهو التميز
الذهني فقط انه لا يوجب الثبوت والا لكان النفي ايضا ثابتا وان اردتم

وان اردتم غير ذلك القدر منعنا ثبوته للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصوره حتى
نعلم انه ماذا وتقرره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن وعليكم ثانيا بيان كونه
مقتضيا للثبوت حال العدم انتهى اذ قد تبين ان التميز الثابت للمعدوم الممكن
غير القدر الثابت في المنفي فان التميز الحاصل للممكن ناش عن ثبوته في نفس
الامر وتقرره فيه منفكا عن الوجود الخارجي ولا تميز حاصلا للمنفي كذلك
اذ لا ثبوت له في نفس الامر والا لما كان نفيا صرفا فلا مفهوم المنفي
الا بحسب فرض الذهن وما لا تحقق له الا فرضا فهو غير متميز في نفسه من غير
فرض فافترقا وقد تبين بهذا تصوير التميز الذي ادعى للممكن فلا نقض
بالممتنعات لان مفهوم الشريك واجتماع النقيضين كاللفظ والنقوش
من الممكنات وكذا الصورة الذهنية الفرضية من حيث انها كذلك وانما
الممتنع ما يفرض ما صدقا لذلك على تقدير اتصافه بالعنوان ولا شك انه
لا تحقق له في موطن لان المتحقق في احد المواطن لا يصح ان يتصف بعنوان
الامتناع الذاتي لان المتحقق في نفس الامر هو المعدوم الثابت المعروض
للامكان ولا شيء من معروض الامكان متصفا بعنوان الامتناع فقد
اتضح ان كل ما يفرض ما صدقا لمفهوم الممتنع على تقدير الاتصاف بالعنوان
لا تميز له في نفسه اصلا اذ لا تحقق له من غير فرض والتميز الذهني الحاصل
من غير فرض انما هو للمفهوم وهو والما صدقات الفرضية من الصور الذهنية
كلها من الممكنات فالتميز الحاصل لها هو التميز الحاصل للمعدوم الثابت الممتنع
فتامله فانه من المزالق ومنه يظهر ان قول من قال لا توصف الصور الخيالية

التي في

التي في اذهاننا بانها مجعولة حال لم توجد في الخارج ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات
ايضا مجعولة حال لم توجد في الخارج لانها صور علمية من باب اشتباه المفهوم بالما صدقا
كما لا يخفى على من احاط علما بما سبق وكذا لا نقض بالخيالات لانها كما لها وجود
خيالي في الخيال كذلك لها ثبوت في الخيال الثابت فان الانسان الذي له قوة
الخيال ثابت حال عدمه في نفس الامر بجميع توابع حقيقته ولوازمها ومنها الخيال
وما يتخيله ولا محذور في اتصافها الثبوتي بالالوان والاشكال الثبوتية لانه
راجع الى امكان اتصافها حال الثبوت بالالوان والاشكال الخيالية عند
تخيلها بالفعل وهذا لا شك في تحققه انما الممنوع اتصافها في الثبوت
بالاعراض الوجودية ولا قائل به ولا بالتركيب لان الممنوع هو الاجتماع
الوجودي لا الثبوتي لانه لا تماس فيه حسيا ولا خياليا لعدم توقفه على الوجود
اصلا ولا بالاحوال لما في شرح المواقف من ان النقض بها انما يتجه على نفاة
الحال كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها متمايزة وليست
ثابتة عندكم واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة عندكم واما القائل
بالحال فيقول انها واسطة انتهى وذلك لان الحال عرفوه بانه صفة لموجود
لا موجودة كالاعراض ولا معدومة كالسلوب وقد قال في شرح المواقف
ان فسر الوجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا تحقق هناك
واسطة بينهما وهو ما له تحقق تبعا فيكون النزاع لفظيا انتهى والتعريف
المذكور يرجع الى هذا فالاحوال كالمتحركية مثلا اعتبارية ليست من السلوب
ولا متحققة اصالة كالاعراض بل متحققة تبعا وجودا وثبوتا اي ان الموصوف

يتصف بها تبعا بالفعل وجودا وبالقوة عدما وهذا معنى ثبوت مثل هذه
الصفة في العدم وكذا لا انقض بالوجود لما مر من انه موجود فهو خارج عن
محل النزاع نعم الموجودية يصدق عليها تعريف الحال فانها صفة اعتبارية
متحققة تبعا وجودا وثبوتا فان الماهية على تقدير ضم الوجود اليها تتصف
بالوجودية بالفعل وجودا وبالامكان عدما ولا يلزم من ثبوت الوجود
بهذا المعنى في العدم اجتماع الوجود والعدم وانما يلزم ثبوت امر اعتباري
في العدم تبعا المعدوم ثابت في العدم اصالة ولا محذور فيه فالاحوال وان
كانت امورا اعتبارية متميزة في نفسها من غير فرض فتامل ومن ادلتهم ايضا
ان المعدوم الممكن متصف بالامكان والامكان صفة ثبوتية فالمتصف
به ثابت لان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وتحريره ان
الامكان لا يعرض الا المعدوم قابل للوجود ولا يكون كذلك الا اذا كان
متميزا في نفس الامر ولا شي من المحال اي ما يفرض ما صدق هذا المفهوم متصفا
بالقران بمتميز في نفس الامر على ما سمعت فلا يصح ان يكون معروضا للامكان
فظهر ان الامكان وان كان امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج لا يعرض
الا لما هو ثابت من غير فرض ولا شي من المحال كذلك فمعروضه يستلزم
الثبوت لمعروضه وان كان غير موجود في الخارج فلا تغفل واستدل
القائلون بان المعدوم ليس بشي ولا ثابت بدلائل كثيرة لكن قال في المواقف
المعتمد في اثبات هذا المطلب وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم
في حال العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة

بالذوات

بالذوات انفسها والوجود حال اذ ليس موجودا والا لزاد وجوده على ماهيته
وتسلسل ولا معدوما والا لزم اتصاف الشي بنقيضه واذا لم يكن موجودا
ولا معدوما كان حالا والاحوال لا تتعلق بها القدرة واذا لم تتعلق القدرة
بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا
عليها الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي
لشموله الثابت والمنفي فيكون مفهوم المعدوم المطلق متميزا عن مفهوم المنفي
والا لكان العام عين الخاص فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز
عن غيره ثابت عندكم وانه اي مفهوم المعدوم صادق على ما صدق عليه المنفي
وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف انتهى
وتعقب بانه لا يصلح شي منهما للاعتماد اما الاول فلما تبين من ان المعدوم
الممكن ثابت وكل ما كان كذلك كانت الماهيات غير مجعولة في ثبوتها
لما مر صدر الكلام وان الموجود بالمعنى السابق في المقدمة موجود وبمعنى
الموجودية حال والجعل لا يتعلق به ابتداء وانما يتعلق بضم حصة من الوجود
الموجود الماهية فيترتب على ذلك اتصافها بالموجودية وظاهر انه لا يلزم
من عدم تعلق القدرة بالوجود بمعنى الموجودية ابتداء ان لا تتعلق به بوجه
آخر واذا تبين ان الماهيات مجعولة في وجودها على الوجه المذكور فلا بد
ان يكون وجود كل شي غير حقيقته كما قال الاشعري بالمعنى الذي حرره
صاحب المواقف وهو ان ما صدق عليه حقيقة الشي من الامور الخارجية
هو بعينه ما صدق عليه وجوده اي ليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج

يقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم لاستحالة ذلك لان الوجود كما قال
الاشعري ان قام بالماهية وهي معدومة لزم ان تكون المتناقض وان قام
بها وهي موجودة لزم ان تكون موجودة بوجودين مع لزوم الدوران كان
السابق عين اللاحق او التسلسل ان كان غيره واما قولهم ان الوجود ينضم الى
الماهية من حيث هي لا بشرط شيء فلا تناقض ولا دور ولا تسلسل فمبني على ما تقدم
ان الماهية قبل عروض الوجود لها متصفة في نفس الامر بالعدم قطعا لاستحالة
الخلو عن النقيضين في نفس الامر غاية الامر انا اذا لم نعتبر معها العدم لا يمكننا
ان نحكم عليها بانها معدومة وعدم اعتبارنا العدم معها حين عروض الوجود
لها وانضمامه اليها لا يجعلها منفكة عن العدم في نفس الامر وانما يجعلها منفكة
عنه في اعتبارنا وضم الوجود اليها امر يحصل لها باعتبار نفس الامر لا من حيث
اعتبارنا فخلوها عن العدم باعتبارنا لا يصحح اتصافها بالوجود من حيث هي
هي في نفس الامر سالما عن المحذورات فثبت انه ليس للوجود والماهية هويتان
متمايزتان خارجا تقوم احدهما بالاخرى بل عين التشخص في الخارج عين تعين
الماهية فيه وهو عين الماهية فيه ايضا اذ ليس التعين امرا وجوديا مغايرا
بالذات للتشخص منضما الى الماهية في الخارج ممتازا عنها فيه مركبا منها ومنه
الفرد بل لا وجود في الخارج الا للاشخاص وهي عين تعينات الماهية وعين الماهية
ايضا في الخارج لاتحادهما فيه وعلى هذا لا شك في مقدورية الممكن اذ جعله
بجعل حصته من الوجود المطلق الموجود في الخارج مقترنة باعراض وهيئات
يقتضيها استعداد حصته من الماهية النوعية فيكون تشخصا وايجاد التشخص

من الماهية على الوجه المذكور عين ايجاد الماهية لان التشخص والماهية متحدان في الخارج
جعلا ووجودا متمايزان في الذهن فقط وهذا تحقيق قولهم ان المجعول هو
الوجود الخاص ولا يستعد معدوم لعروض الوجود الخاص المقترن بهيئات خاصة
له الا معدوم له ثبوت في نفس الامر اذ ما لا ثبوت له في نفسه وهو المنفي لا اقتضاء
فيه لعروض الوجود له بوجه ما والا لكان المحال ممكنا واللازم باطل فظهر ان
الثبوت الازلي لماهية الممكن في نفس الامر هو المصحح لعروض الامكان المصحح للمقدورية
لا انه المانع كما قالوا **واما الثاني** فلان مرادهم ان كل ما صدق عليه صفة ثبوتية
في نفس الامر من غير فرض فهو ثابت لما قالوا من ان اتصاف غير الثابت بالصفة
الثبوتية محال لان اتصاف الشيء بذلك يستلزم تميزه في نفسه من غير فرض لقولهم
ان كل متميز له هوية يصح ان يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته
في نفسه والنفي الصرف لا تعين له ولا اشارة اليه عقلا وهو صريح فيما ذكر ولا شك
ان كل ما لا تعين له في نفس الامر ولا اشارة اليه عقلا لا يمكن ان يصدق عليه
صفة ثبوتية في نفس الامر ولا اشارة اليه عقلا لا يمكن ان يصدق عليه صفة
ثبوتية في نفس الامر بل في فرض الذهن وما لا تحقق له الا فرضا لا يصح ان يصدق
عليه صفة ثبوتية قطعا **تتمة** اذا علمت تحرير معنى وجود كل شيء عين حقيقته
ظهر لك ان ما قيل ان القائل بكون الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم
شيئا على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود والا لزم اجتماع
النقيضين الوجود والعدم فان الماهية اذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها
الذي هو عينها فيلزم ان تكون موجودة معدومة انتهى كلام ناش عن توهم ان

المراد بعينية الوجود للماهية انها عينه بمعنى انها ليس لها ثبوت يغاير الوجود كما
يقتضيه قوله ان الماهية ذا تقرر الخ وهذا ليس بمراد بل المراد ان ماهية الممكن
الثابتة في نفس الامر ازلا اذا وجدت في الخارج فهي متحدة مع الشخص فيه
مع القول بان وجود الشخص الذي هو عين وجود الماهية في الخارج حادث
وان ثبوت الماهية ازلي غير مجعول وان الخارج الذي تقرر فيه ثبوت الماهية
انما هو بمعنى نفس الامر الاعم لا بالمعنى المقابل للذهن وكذلك ظهر ان ما قيل
ان القائل بكون وجود كل شيء عين ماهيته لا يمكنه القول بان ماهية ما من
الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه انتهى كلام ناش عن
مثل التوهم المذكور من ان الثبوت لا يغاير الوجود كما يدل عليه قوله لاستلزامه
الى آخره وقد تبين لك بطلانه ببيان ما هو المقصود والدليل على ان مراد الاشعري
ما مر هو ان العلم تابع للمعلوم عنده كما تبين في كتاب الابانة وهو مستلزم لكون
المعدوم ثابتا في نفس الامر ازلا واذا كان ثبوته ازلا ووجوده حادثا كان
الثبوت غير الوجود قطعا وكل ما كان كذلك كان المراد بالعينية ما مر من
الاتحاد في الخارج لا ما توهم من انه لا ثبوت يغاير الوجود والحمد لله تعالى ذي الفضل
والوجود ثم ان العالم الرباني الشيخ ابراهيم بن حسن الكوراني بعد ان اشبع الكلام
في هذا المقام نقل من المواقف وغيره جملة مسائل من الالهيات قال بها الاشاعرة
يرشح منها القول بشيئية المعدوم على الوجه الذي تقرر فهم قائلون بذلك
في المعنى وان انكروه في اللفظ لعدم تحرير محل النزاع ثم كمل هذا المطلب باثبات
ان الشيء لغة ما يصح ان يعلم ويخبر عنه مستدلا على ذلك بنص سيبويه في الكتاب

وفرع

43 وفرع على ذلك ان استعماله في المعدوم حقيقة لغوية كاستعماله في الوجود والقلب
اليه اميل وشيوع استعماله في الموجود لا يدل على الاختصاص اذ هو لان تعلق الغرض
في المحاورات باحوال الموجودات اكثر وكون المعتزلة قائلين بشيء لا يمنع المنصف من
القول به اذا اقتضاه الدليل وكم من حق اشتركت فيه الخصوم ومن منعه عن قول الحق
قول الخصم به لزمه ان لا يقول والعياذ بالله تعالى لا اله الا الله محمد رسول الله و
من اشنع الشناعات امتناع بعض من يزعم العلم عن القول بشيئية المعدوم على
الوجه الذي سبق لمجرد انه مما يقول به الصوفية ولم يلتفت الى ما قاله في تحقيقه
الشيخ الكوراني لمجرد انه تحقيق موافق لمشرب اولئك السادة وانا اقول اللهم
ارني الحق حقا وارزقني اتباعه وارني الباطل باطلا وارزقني اجتنابه ولعمري
ان الشيخ المذكور ضوعفت لنا وله الاجور قد جلا فيما ارى في كتابه جلاء
الفهوم عن جو هذا المطلب ما تكاثف من الغيوم

ويعجبني طرف تدر دموعه ۞ على فضله العالي فلله دره

السؤال التاسع

ذكر صاحب توضيح الاصول فيه دليل الاشعري على ان العبد مجبور في اختياره
ثم مهد للقدح فيه اربع مقدمات ثم ذكر ان العبد مختار غير مجبور في اختياره
فهل القدح في ذلك صحيح او مقدوح وما الراجح في مسئلة افعال العباد وما
المرجوح فلقد اعضل الحال واشتبكت اسنة القيل والقال وبلغ السيل
الزبى وجاوز الحزام الطبيين

مرام شط مرمى العقل فيه ۞ ودون مداه بيد لا تبيد

انتهى **اقول** بعد حمد الله تعالى الذى خلق العباد وافعالهم وجعل سرور
افعالهم افعالهم والصلاة والسلام على سيدنا محمد الرسول المختار والحبيب الذى
لم يزل خيارا من خيار وعلى آله واصحابه ذوى الترجيح وارباب التلويح والتنقيح
والتوضيح يحتاج الجواب على الوجه الاكمل الارفع الى ذكر دليل الاشعري اولاً
مع المقدمات الاربع **فاعلم** ان الاشعري ادعى ان العبد مجبور فى اختياره مستدلاً
بما حاصله ان العبد ليس مستقلاً فى ايجاد افعاله عند اختياره وتعلق ارادته
والا لما تخلف الفعل عنه اصلا لكنه قد يختار شيئاً يريده فلا يقع فلا بد من مرجح
غير اختياره وارادته فان كان منه فاما اختيار الاختيار فهو كالاختيار لا يكفى
مرجحا واما فعل مسبوق بالاختيار فكذلك لتوقفه على الاختيار الذى ثبت
انه غير كاف فى الترجيح فلا بد ان يكون من غيره ويجب الفعل عند ذلك المرجح
وكلما كان الفعل واجبا بمرجح من غيره كان مجبورا فى اختياره لا مستقلا فيه
وهو المطلوب وايضاحه ان كل فعل صدر عن العبد بتاثير قدرته عند تعلق
ارادته فهو لا يصدر عنه بمجرد ذلك بل لكون الحق تعالى اراد ذلك منه للنص المجمع
عليه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وكل ما كان كذلك وجب وقوعه
باختياره التابع لاختيار الحق تعالى فلا يمكنه الترك وكل ما كان كذلك كان
مضطرا مجبورا فى اختياره لا مستقلا فيه واراد بذلك الرد على المعتزلة الزاعمين
الاستقلال البانين عليه توصيف الافعال بالحسن والقبح العقليين وتعقبه
صدر الشريعة فى التوضيح فقال اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل
تعيينيا والبعض الذى لا يعتقدوه لم يورد على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه

شي وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا احمل ما سنح لخاطرى وهو
مبني على اربع مقدمات **المقدمة الاولى** ان الفعل يراد به المعنى الذى وضع المصدر
بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قامت الحركة
به فان اريد بها الحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي
المعنى الثانى وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثانى موجود
فى الخارج فاما الاول فامر يعتبره العقل لا وجود له فى الخارج **الثانية**
كل موجود ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم
يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده فان وجد تلك الجملة يجب وجودها
عندها اذ لو امكن عدمه فان توقف وجوده بعد على شيء آخر لم يكن المفروض
جملة وان لم يتوقف فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح
وهو محال **الثالثة** لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود
ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل فى الجملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة
فى الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال ثم قال لا شك
ان تلك الامور المذكورة لكونها ممكنة مفتقرة الى الواجب والظاهر ان الحق انها
مستندة اليه بطريق الاختيار وترجيح المختار احد مقسا وبين الذين هما الايقاع
واللاايقاع على الآخر ولا امتناع فى ترجيح المختار احد المتساويين على الآخر
لان الايقاع ليس بموجود ولا معدوم فلا يلزم من ثبوته مع العلة تارة وعدم
ثبوته اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا
وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحالة المذكورة فانها موجودة فيجب وجودها

على تقدير الايقاع فظهر الفرق بين الامرين واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان
كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات
وموجب القائل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات او بالتزام
وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم منه وجود الممكن بلا موجد وهو محال
الرابعة الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد باطل وكذا الترجيح من غير مرجح
اي الايجاد من غير موجد لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا
ترجيح اصلا او يكون للراجح او المساوي او المرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد
ممكن اصلا وكذلك ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير
فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير
النهاية فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم عدمه
راجح على وجوده في نفس الامر وبالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى
ذاته فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة شانها ان يرجح
الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما
ان الايجاب بالذات كذلك لان ذات الارادة تقتضي ما ذكر وانما يمتنع
رجحان المرجوح او المساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك
ثم قال واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين
المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا سلك احد طريقين متساويين فقال
الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب اثبات الصانع وهو ان الرجحان
بلا مرجح باطل لا يبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم

ونقول

ونقول يعني ردا لهم ان وجب المرجح في المثال فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل
لان الاعتقاد الذي لا يطابق نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب
بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان
كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالمرجح فان
عدم علم الفاعل به كاف في هذا الفرض انتهى ما اريد نقله ملخصا وتعقب
بان اوليها الاربع صحيحتان واما الاخيرتان ففيهما كلام اما الثالثة ففي موضعين
الاول ان قوله والظاهر ان الحق الخ لا يتم وذلك لان الايقاع ليس في نفسه امرا
مستقلا يصح ان يتوجه اليه الارادة بخصوصه حتى يتخيل تاتي ما ذكره من صحة ترجيح
على الايقاع مع تساويهما من غير لزوم محذور بل هو امر اضافي ونسبة بين
القدرة والممكن يتحقق عند تعلق الارادة بوقوع ذلك الممكن الذي هو اثره
فلا يصح توجه الارادة اليه بخصوصه منفردا عن اثره لاستلزامه خروجه عن حقيقته
فلا تترجح الارادة الا عند ترجيح وقوع اثره على لا وقوعه فان تعلق الارادة
بوقوع الحركة مثلا هو بعينه تعلقها بوقوعها بالايقاع اذ لا وقوع للاثر الا بايقاع
وتاثير بالضرورة فوجوب الحركة عند تعلق الارادة عين وجوب ايقاعها
لتوقفها عليه فلو لم يجب الايقاع لم تجب الحركة واللازم باطل فالفرق الذي
ذكره لا يجدي الا على تقدير كون الايقاع امرا غير اضافي لكنه اضافي اتفاقا
غاية الامر ان الحركة اذا وجبت كان الخارج ظرفا لوجودها وليس ظرفا لوجود
الايقاع اذ لا وجود له في الخارج بل ظرف لنفسه وهذا غير قادح في التلازم لتحقق وجوب
الايقاع بوجوب الحركة والثاني قوله ان اثبات تلك الامور الخ ليس كذلك

لان اختيار الحق تعالى مستندا الى غناه الذاتى عن العالمين ومن وجب له الغناء الذاتى
والكمال لايكون علة لشئ فان العلة لذاتها موجبة للمعلول فلو كان الحق سبحانه علة
لشئ لم يتحقق له الغناء الذاتى لان ايجابا لذات للمعلول وغناها عنه متنافيان
لان العلة والمعلول متضايفان وهما متكافئان ذهنا وخارجا فلا غناء
لاحدهما عن الآخر لكن الحق تعالى غني بالذات عن العالمين فكونه علة موجبة بالذات
محال فهو فاعل بالاختيار الناشئ عن الكمال الذاتى لا عن تلك الامور والا لكان
كماله سبحانه مستفادا من امر ممكن واللازم باطل وتلك الامور من ضروريات
الايجاد بالاختيار لا موجبات له واما ما فى التلويح لم تقرير هذا المقول من
ان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله
جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وانه يلزم منه الرجحان
بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه
الفعل لا نتقل الكلام الى الاختيار بانه قديم فيلزم قدم الحادث او حادث
فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى فيجاب عنه بانا نختار
اولا ان الاختيار قديم قولكم فيلزم قيام الحادث قلنا غير لازم لان الاختيار
تابع للمعلوم المتميز فى نفسه ازلا كما حقق فيكشفه على ما هو عليه مما يقتضيه استعداده
من وجوده فى الوقت اللائق به فى الحكمة وقد نقل العضد فى المواقف الاجماع على
ان الحق تعالى راعى الحكمة فيما خلق وامر تفضلا ورحمة لا وجوبا وكلما كان كذلك
كانت الارادة التابعة للعلم متعلقة بما كشفه العلم مما فيه مراعاة الحكمة جودا
ورحمة من وجوده فى الوقت المعين اللائق به فى الحكمة لا فى الازل فلا يلزم من

قدم

قدم الاختيار قدم الحادث ونختار ثانيا ان الاختيار حادث قولكم فيتسلسل الخ قلنا
لا يلزم شئ منهما اما الاول فلان الاختيار تابع للعلم التابع للمعلوم المستعد باستعداد
غير مجعول للوجود فى الوقت المعين اللائق به بمقتضى الحكمة التى راعاها الحق سبحانه
جودا ورحمة فانقطعت السلسلة لانتهائها الى الجود والرحمة واما الثانى فلما فى
المواقف وشرحه اذ الاضافات يجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال انه تعالى
موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه والاختيار امر نسبي لا وجود له فى الخارج
فلا يلزم من تجدده المحذور **واما الرابعة** فلان الحصر فى قوله فالترجيح
لا يكون الا للمساوى او المرجوح لا يصح لما صح من اجماع اهل السنة على ان الله تعالى
راعى الحكمة فيما خلق وامر تفضلا ورحمة لا وجوبا ومقتضاه ان الترجيح على
طبق العلم الكاشف للاستعدادات الازلية المقتضية للوجود فى وقت معين
وكلما كان كذلك كان الترجيح للراجح بمقتضى الاستعداد الذاتى مراعاة
للحكمة جودا ورحمة وما يقال ان الممكن ليس فيه بالنظر الى ذاته ما يرجح احد
طرفيه صحيح ومعناه انه ليس فيه ما يرجح وجوده على عدمه ترجيحا يوجبه من
غير احتياج الى موجد خارج عنه والا لكان ايجاد الموجد اياه اثباتا للثابت
وتحصيلا للحاصل وامتناع هذا لا ينافى جواز ان يكون فى الممكن استعداد
ازلي مرجح لوجوده على عدمه فى وقت معين بايجاد موجد خارج عنه لان تحقق
المرجح بهذا المعنى لا ينافى استواء طرفيه معرى عن مقتضى الاستعداد وليس فى هذا
اثبات الثابت لان الثابت للممكن فى ذاته واقتضاء استعداده وجوده من فاعله
بالاختيار لا رجحان وجوده منتهيا الى الوجوب والثابت له من الفاعل وجوده

بالفعل على مقتضى الاستعداد بالاختيار فصح ان يقال الترجيح للراجح بمقتضى
الاستعداد كما يصح ان يقال للترجيح المساوى بالنظر الى ذات الممكن معرى عن
مقتضى الاستعداد وعلة العدم التى هى عدم علة الوجود وللمرجوح بالنظر الى
عدم المرجح ازلا المستلزم لمرجوحية الوجود فالارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل
بها احد المتساويين او المرجوح او الراجح فالتخصيص بالاولين لا وجه له هذا
فى اختيار الحق سبحانه وتعالى واما ما ذكره فى العبد الهارب ليس بشئ لان السلوك
الذى ظنه ناشئا من الترجيح من غير مرجح فى اعتقاده لم يكن ناشئا الا من
ترجيح من المرجح فى نفس الامر ساقه الى ما هو احد المتساويين فى اعتقاده من حيث
لا يشعر وذلك لان الله تعالى راعى الحكمة فيما خلق وامر كما مر فلا يتعلق اختياره
سبحانه بسلوك احد الطريقين الا لكون العلم الازلى قد كشف ان سلوك
هذا المعين المساوى للآخر فى اعتقاده هو اللائق به فى الحكمة فيكون اختيار
الحق تعالى ازلا لذلك تابعا لما كشفه العلم وهو المرجح ولا شك فان اختيار
العبد فيما لا يزال لسلوك احد المتساويين فى اعتقاده تابع لتعلق ارادة
الحق سبحانه بذلك ازلا التابع لمقتضى الحكمة بمقتضى الاستعداد الازلى وما
شاء الله تعالى كان فلا يمكن للعبد ترك اختيار ما اختاره كيفما كان فى اعتقاده
وهو المراد بكونه مجبورا فى اختياره هذا **ثم قال** ذلك الصدر اذا عرفت
هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل ان اريد بالفعل الحالة التى تكون
للمتحرك فى اى جزء يعرض من المسافة فالجبر منتف لانه يلزم حينئذ توقف
الموجود الذى هو تلك الحالة على ما ليس بموجود ولا معدوم وهو الايقاع

فانه

47 فانه غير واجب بل مستند الى الواجب بطريق الاختيار ولا يلزم من ذلك الرجحان
بلا مرجح اذ لا وجود للايقاع وان اريد بالفعل الايقاع فكذلك الجبر منتف بعين
ما قلنا فى الايقاع انتهى بتلخيص وتعقب بانه قد مر ان العلة التامة
للحركة هى العلة التامة للايقاع وعدم وجوبها مستلزم للرجحان بلا مرجح
اتفاقا فكذلك عدم وجوب الايقاع المستلزم لعدم وجوبها **ثم قال**
هذا الذى ذكرنا لابطال دليل الجبر فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو
التوسط بين الجبر والقدر اى ما هو حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد
فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية فالعلم الوجدانى
قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او
المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ونشاهد ان العبد قد يقصد
شيئا ولا يقدر عليه مع سلامة الآلات وتوفر الدواعى فعلم ان المؤثر فى وجود
الحركة ليس قدرة العبد وارادته والا لما تخلف فعلم من وجدان ما يدل على
الاختيار ووجدان اختيار العبد غير مؤثر فى وجود الحركة انه جرى عادته
تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد
يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد
مخلوق الله تعالى بمعنى انه خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل
ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى
بمعنى استناده لا على الوجوب الى موجودات هى مخلوقة الله تعالى لا ان الله تعالى
خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا ثابت فى خلق القدرة تحصل الحالة المذكورة

بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد انتهى تلخيص ايضا وحاصله انه تعالى خلق للعبد
قدرة يفعل بها القصد الى فعل ويحدثه بها على الاستقلال وهذا القصد يصرف
القدرة الى ذلك الفعل وهذا الصرف فعل العبد وحده بقدرته لكنه يسند الى
الله تعالى من حيث انه محدث بقدرة مخلوقة الله تعالى من غير ان يكون مقصودا له سبحانه
فالعبد ممكن من صرف قدرته المخلوقة لله تعالى الى ما يشاء من افعاله الاختيارية
غير تابع لارادة الله تعالى لتصريحه بان الصرف ليس مقصود الله تعالى وبانا نفعل من
غير اضطرار فلو كان الصرف مرادا له عز وجل كان العبد مجبورا في اختياره
وهو لا يقول به **وتعقب** ايضا بان هذا مخالف لقوله تعالى وما
تشاؤن الا ان يشاء الله وللحديث المجمع عليه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
اذ مقتضاهما ان لا يتحقق من العبد قصد جازم متعلق بالفعل صارف للقدرة
اليه الا تبعا لارادة الله تعالى ولنص الامام الاعظم ابي حنيفة وصاحبيه رضي الله
عنهم الذي ذكره الطحاوي في العقيدة مشيئة الله تعالى تنفذ ولا مشيئة للعباد
الا ما شاء سبحانه لهم فما شاء لهم كان وما لم يشأ لم يكن الخ وقال الامام الفقيه
الاكبر قدر الاشياء وقضاها ولا يكون شيء في الدنيا والاخرة الا بمشيئته
وعلمه وقضائه وقدره الخ وقال الامام الشافعي في نظمه الشافي العق

وما شئت كان وان لم أشأ ۞ وما شئتُ ان لم تشأ لم يكن
خلقت العباد على ما اردت ۞ ففي العلم يجري الفتى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلت ۞ وهذا اعنت وذا لم تعن
فمنهم شقي ومنهم سعيد ۞ ومنهم قبيح ومنهم حسن

الى غير ذلك من نصوص الائمة **وقوله** ان هذا ينافي خلق القدرة **قلنا** انما ينافي خلق
القدرة المستقلة بالايجاد شاء الحق سبحانه او لم يشأ كما زعمه المعتزلة مخالفين للادلة
العقلية والنقلية واما خلق القدرة المؤثرة باذن الله تعالى لا مستقلا فلا ينافيه
لعدم منافاته توحيد الافعال وكلية لا خالق الا الله الملك المتعال فكان الالائق
الموافق للتحقيق المؤيد بالكتاب والسنة في اثبات المتوسط بين الجبر والقدر ان
يقول التفرقة بين الافعال الاختيارية والاضطرارية انا نشاهد ان العبد قد
يقصد شيئا ولا يفعله مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي فعلم ان قدرة العبد
لا تؤثر بمجرد ارادته والا لما تخلف التاثير في مادة ما فلا بد من امر آخر وهو
تعلق ارادة الله تعالى بوقوعه اذ ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن بالاجماع
فليتأمل وقد اعترض الفاضل الرومي ايضا على ما ذهب اليه الاشعري من ان
العبد مجبور باختياره قائلا انه لا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة فاي
فرق في وجود اختيار اضطراري الى آخر ما قال وقد اطال الكلام في هذا المقام
ونظر فيه بثمانية اوجه بعض رؤساء العلماء الاعلام واورد على قوله لا فرق
الخ ان القائل بالجبر المحض ينفي اصل الاختيار والاشعري يثبته وينفي الاستقلال
فيه فالفرق بينهما هو الفرق بين النفي والاثبات وهو فرق جلي من اجلا الواضحات
واجيب عن قوله فاي نفع الخ بان نفعه ترتب الترك والافعال الاختيارية عليه
على وفق القضاء الالهي ليترتب عليهما الثواب والعقاب ولتقوم الحجة البالغة
لله تعالى يوم الحساب وعندي ان مدار الحجة البالغة كون الترك والفعل من
مقتضيات الاستعداد الازلي الغير المجعول قال الشيخ الاكبر قدس سره هذا يعني طلب

ع الشيخ الكوراني عليه الرحمه صح

الاستعداد الازلي الغير المجعول لما يكون عليه العبد في الخارج هو حجة الله تعالى البالغة المذكورة في قوله تعالى ولله الحجة البالغة ويرمز الى ذلك قوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقوله سبحانه اعطى كل شيء خلقه حيث لم يقل خلقا وقوله عليه الصلاة والسلام فمن وجد خيرا فليحمد الله تعالى ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه ومن هنا يقول ابليس لمتبعيه في النار لا تلوموني ولوموا انفسكم كما قصه الله تعالى علينا وانه لا يظهر وجه للقول بالاختيار الاضطراري الا العمل بالادلة من الوجدان وغيره فتدبر جدا **ثم اعلم** ان الناس في افعال العباد الاختيارية على مذاهب فذهب الجبرية الى انها بقدرة الله تعالى بلا قدرة من العبد اصلا فمثل العبد عندهم فيما يصدر منه مثل الريشة في الهواء الا ان للريشة نوع ميل طبيعي نحو المركز تعارض به الهواء في الجملة وليس للعبد ما يعارض به عاصف القدرة الالهية بالكلية وذهب المعتزلة الى انها بقدرة العبد فقط بالاختيار وقد فوض الله تعالى الامر اليه فيفعل ما لا يريد الله تعالى ويريد الله سبحانه ما لا يفعله العبد وفيه مع مخالفته للادلة ما فيه من الشناعة وذهب الفلاسفة وابو الحسين البصري الى انها بقدرة العبد بالايجاب وامتناع التخلف متى قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع وعزي الى امام الحرمين وانكر ذلك العلامة التفتازاني في شرح المقاصد واصاب كما ستعرف ان شاء الله تعالى وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني الى انها بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز كما في شرح المواقف اجتماع المؤثرين على اثر واحد وذهب القاضي الى انها بهما ايضا لكن على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية

الحيز

الحيز ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله سبحانه كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء وهذا المذهب عين مذهب الماتريدية كما افاده العلامة ابن الهمام وابن ابي شريف والمولى حسن جلبي والكلنبوي قاله مولانا ضياء الدين الشيخ خالد النقشبندي المجددي قدس سره في رسالته في تحقيق الكسب وذهب الامام الاشعري في آخر امره كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى الى ان العبد فاعل باذن الله تعالى وان مكسوبه نفس الفعل الاختياري لا مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير والمراد بكسبه بالمعنى المصدري تحصيله بقدرته المفاضة عليه من سيده عز وجل المؤثرة لا مستقلا بل باذنه تعالى ما تعلقت به من الافعال الاختيارية مشيئته التابعة لمشيئة الله تعالى فخرج بقيد قدرته الجبر المحض وهو القول بانه تعالى لم يخلق للعبد قدرة اصلا وبقيد المؤثرة الكسب المفسر بمقارنة القدرة للمقدور من غير تاثير بالكلية وبقيد لا مستقلا بل باذن الله تعالى القول بالاستقلال الذي يزعمه المعتزلة وما ذهب اليه هو الوسط المشار اليه بقول امير المؤمنين باب مدينة العلم علي كرم الله تعالى وجهه للسائل عن القدر اما اذا ابيت فانه امر بين امرين لا جبر ولا تفويض فانه اذا انتفى الجبر والتفويض كان الوسط ان العبد له قدرة ولكنه لم يفوض الامر اليه ان يفعل بها ما يشاء وان لم يرده الحق وان يكف نفسه بها عما يشاء وان شاء الحق سبحانه فعله بل هو مقيد بانه لا يفعل ما شاء الا اذا شاء الله تعالى بدليل وما تشاؤن الا ان يشاء الله وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وقل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما

بناء على ان الارادة سلب من النفي
اثبات مالا نفعل
صح

في رواية ابي هريرة بزيادة قال اللهم
قبل فاعطنا فلا تغفل

شاء الله وقوله عليه الصلاة والسلام فيما اخرجه الديلمي عن انس وابن عساكر عن
ابي هريرة اللهم انك سألتنا من انفسنا ما لا نملكه الا بك فاعطنا منها ما
يرضيك عنا وهو كما في السراج المنير حديث صحيح وفي حديث جابر عند الطبراني
والديلمي ايضا ما يشهد له الى ما شاء الله تعالى من الآيات والاخبار فلا يكون
مستقلا مفوضا اليه الامر في الفعل والترك كما يزعمون ولا منفيا عنه القدرة
جملة واحدة كالمرتعش في رعشته كما زعمته الجهمية وذهب متأخروا الاشاعرة
الى ان للعبد قدرة لكنها غير مؤثرة مطلقا وان الكسب الوسط هو مجرد مقارنة
قدرته للفعل من غير تاثيرها فيه اصلا وهو وسط غير شاف اذ لا فرق عند
التحقيق بين القول بنفي القدرة كما سمعت عن الجهمية والقول باثباتها مع
نفي التاثير عنها وجعلها كاليد الشلاء لاشتراك القولين في عدم تحصيل الفعل
بها ومن هؤلاء من يقول ان لقدرة العبد اهلية للتاثير الا ان القدرة الالهية
تنظر بعين الغيرة فتختطف الفعل من بين يديها ولا تمكنها منه ولا احد اغير
من الله عز وجل وانت تعلم انه حيث لا تحصيل ولا تمكن منه فلا استطاعة
اذ هي التمكن من التحصيل وقد دل الكتاب والسنة على ثبوت الاستطاعة
للعبد والادلة منهما اكثر من ان تحصى ونسب شارح المواقف مذهب
هؤلاء المتأخرين الى الشيخ ابي الحسن الاشعري واعترضه بعض الاجلة باوجه
اما اولا فبانه ان اريد انه ذهب اليه في وقت من الاوقات لكنه لم يستقر
عليه فربما يسلم الا ان المتبادر من مذهب الرجل ما استقر عليه وان اريد انه
مذهبه الذي لم يرجع عنه فهو غير مسلم فقد صح انه رجع عنه في كتابه الابانة

الذي هو

الذي هو آخر مؤلفاته ومن راجعها تبين له ذلك **واما ثانيا** فبان التكليف في
صرايح الكتاب والسنة انما تعلق امرا ونهيا بالافعال الاختيارية بانفسها لا بمقارنة
القدرة والارادة لها **واما ثالثا** فبان مقارنة الفعل لقدرة العبد وارادته
لو كانت هي الكسب لكانت هي المكلف بها ولو كان الامر كذلك لكان التكليف
بما لا يطاق واقعا عنده لا جائزا غير واقع كما قالوا لان المقارنة امر يترتب
على فعل الله تعالى اي على ايجاده عز وجل الفعل الاختياري مقارنا لهما وما يترتب
على فعل الله تعالى ليس مقدورا اصلا **واما رابعا** فبان المقارنة لكونها مترتبة
على فعل الله تعالى لا تختلف بالنسبة الى العبد صعوبة وسهولة فلو كانت هي المكلف
بها لاستوى بالنسبة اليه التكليف باشق الاعمال والتكليف باسهلها مع ان
نص الكتاب ان التكليف بحسب الوسع ونص السنة ان المملوك لا يكلف الا ما
يطيق شاهدان على التفاوت كما ان البداهة تشهد بذلك ايضا ثم ان الظاهر
ان الكسب بالمعنى الذي ذكره امر مخترع لم يستعمل في اللغة ولا في العرف العام
كما لا يخفى على الخواص والعوام والعجب من السكاكي انه مع تصلبه في الاعتزال
مدح ما نسب الى الاشعري وذهب اليه متأخروا اتباعه في مسئلة خلق
الافعال فقال في فن العروض من المفتاح

الا ان رأي الاشعري ابي الحسن ... ومتبعيه في القبيح وفي الحسن
وان كان منسوبا الى الجهل عن قلى ... لرأي حقيق بالتأمل فاعلمن

ويمكن انه لم يرد المدح او اراده لكن لم يرد برأي الاشعري ما شاع عنه بل
ما ابانت عنه الابانة ولامام الحرمين في المسئلة قول ان الكسب كمتأخري

الاشاعرة وقد ذهب اليه في الارشاد والقول الذي استقر عليه راي الاشعري
وقد علمته وهو الذي رجع اليه في النظامية التي الفها بعد الارشاد وقد اطال
الكلام فيه ثم قال قد اطلت انفاسي ولكن لو وجدت في اقتباس هذا العلم
من يرد لي هذا الفصل لكان وحق القائم على كل نفس بما كسبت احب الي
من ملك الدنيا بحذافيرها طول امدها وقد نقل ابن القيم في كتابه شفاء
العليل طرفا من ذلك معتدا به وقال انه اقرب الى الحق مما قاله الاشعري
يعني مارجع عنه نعم انكره عليه جماعة منهم الانصاري شارح الارشاد وقالوا
هو قريب من مذهب المعتزلة ولا يرجع الخلاف بينه وبينهم الا الى الاسم
انتهى وانت تعلم ان كلام شارح الارشاد كما خارج عن مسلك السداد
اذ الفرق بين المذهبين ظاهر لكل ذي عينين وقد اعترضه السنوسي ايضا
فقال وما نقل عن امام الحرمين من ان القدرة الحادثة تؤثر في الافعال
لكن لا على سبيل الاستقلال بل على اقدار قدرها الله تعالى فهو قول مرغوب
عنه لا يصلح القول به ولا تقليده في ذلك لفساده قطعا وعدم جريه على
السنة عقلا ونقلا لان القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول اما ان تكون
من صفة نفسها ايجاد الفعل الذي تتعلق به اولا فان كان الاول لزم
عند تعلقها بالفعل اما سلب صفتها النفسية ان لم تؤثر في الفعل وكان
الموجد هو الله تعالى او غلبتها لقدرته سبحانه ان كانت هي التي اثرت في الفعل
وفرضت ان الله تعالى اراد ان يوجد ذلك الفعل بقدرته وكلا الامرين
محال ولا يدفع محذور ما لزم من العجز والغلبة في الثاني قوله ان تاثيرها

انما هو على وفق ارادته تعالى لان التاثير اذا قدرنا انه صفة نفسية للقدرة الحادثة
لم يمكن ان يتوقف ثبوته لها على شيء اصلا وان كان الثاني وهو ان التاثير ليس
صفة نفسية للقدرة الحادثة لزم ان تفتقر الى معنى يقوم بها ويوجب لها التاثير
وحينئذ ننقل الكلام الى ذلك المعنى الذي اوجب لها التاثير هل ذلك ايضا
من صفة نفسية او لمعنى قام به ويلزم التسلسل او قيام المعنى بالمعنى انتهى واجيب
بانه ان اردتم بان القدرة الحادثة من صفة نفسها ايجاد الفعل انها تؤثر على غير
وفق ارادة العبد التابعة لارادة الله تعالى فنختار انها ليست من صفة نفسها
ايجاد الفعل كذلك قولكم فيلزم ان تفتقر الى معنى يقوم بها الخ قلنا لا يلزم ذلك
لانها عندنا صفة موثرة وفق الارادة فلا تحتاج الا الى تعلق ارادة العبد التابعة
لارادة الله تعالى بالفعل وتعلق الارادة بالفعل نسبة بين الارادة والفعل المقدور
لا معنى قائم بالقدرة فلا تسلسل ولا قيام المعنى بالمعنى وان اردتم انها من صفة
نفسها ان تؤثر في ايجاد الفعل الذي تعلقت به مشيئة التابعة لمشيئة الله تعالى
فنختار انها كذلك قولكم يلزم سلب صفتها النفسية الخ قلنا لا يلزم شيء من المحذورين
لان الفعل الذي تعلقت به مشيئة العبد ان تعلقت به مشيئة الحق تعالى ايضا
فلا يمكن ان لا تؤثر لان القدرة صفة تؤثر على وفق مشيئة العبد التابعة
لمشيئة الله تعالى فلا يتخلف تاثيرها عن تعلق المشيئة الالهية فلا يلزم سلب
الصفة النفسية ولا غلبتها لقدرة الله عز وجل لان الله تعالى لا يوجد الا ما يشاء
بلا واسطة او بواسطة الحكمة مع الغنى عنها والفرض ان الله تعالى قد شاء ذلك
اي ان يقع ذلك الفعل بواسطة قدرة العبد فلا بد من وقوعه بقدرته بمشيئة

الله تعالى ان يقع لكن بواسطة قدرة العبد التي هي من آثار قدرته تعالى لحكمة مع الغنى الذاتي فما شاء الله تعالى كان بواسطة اولا بواسطة وما لم يشأ لم يكن فلا غلبة ولا سلب للصفة النفسية وان كان الفعل الذي به مشيئة العبد لم تتعلق به مشيئة الله تعالى فلا يمكن ان تؤثر قدرة العبد فيه اصلا اذ لا تاثيرا ذما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن فلا يتصور الغلبة الا على فرض ان تتعلق مشيئة الحق تعالى بغير ما تعلقت به مشيئة العبد والامام لا يقول بتاثير قدرة العبد فيما لم تتعلق به مشيئة الحق تعالى لتصريحه بان فعل العبد مقدور مراد الله تعالى فعند اختلاف الارادتين لا ايجاد لقدرة العبد فلا غلبة لها

والحاصل ان ما اورده السنوسي من المحذورين لا يلزم شيء منهما الا على تقدير الاستقلال واختلاف تعلق الارادتين كما هو مذهب المعتزلة القائلين بان الله تعالى يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء، واما على تقدير عدم الاستقلال واتفاق المشيئتين فلا لزوم اصلا لشيء من المحذورين وهو ظاهر لمن يعقل ويرى، والحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى، ومن الناس من زعم ان لامام الحرمين ثلاثة اقوال في المسئلة القولان اللذان ذكرناهما وهما ما في الارشاد وما في النظامية والقول بما قال به الفلاسفة وقد سمعته في سرد المذاهب وقد سمعت ايضا انكار العلامة الثاني ما عزوه اليه والشمس الاصفهاني قد رده بما رده الى الاختيار اللائق بالعبد فانه بعد ان نقل الاقوال المشهورة في المسئلة قال والحق ما ذهب اليه امام الحرمين وذلك لان فعل العبد ممكن فهو يترجح بالواجب تعالى وتقدس على ما

قرر

52

قرر فيلزم وجوب فعل العبد بالله تعالى وذلك هو المطلوب وساق الكلام الى ان قال وهذا دليل على توقف فعل العبد على مشيئة الله تعالى اذ فعل العبد يتوقف على مشيئته ومشيئته متوقفة على مشيئة الله تعالى فان تعلقت المشيئة به دخل في الوجود والا فلا فلا يلزم من هذا كون الافعال اجبارية انتهى وهو كلام مقبول، وتقرير معقول، والانصاف فجعل مذهبه ما ذهب اليه آخر امره وجعله ختام مسك لعمره وان لا يقال لغيره هو مذهبه الا على معنى انه ذهب اليه في وقت ما ورجع عنه اي الى ما في النظامية مما سمعته آنفا ولقد قال العبد لتقريره هذا والله الحق الذي لا غطاء دونه ولا مراء فيه لمن وعاه حق وعيه، وقد ارتضاه غير واحد من المحققين ولله تعالى در من قال،

تنكب عن طريق الجبر واحذر، وتوغلك في مهاوي الاعتزال،

وسر وسطا طريقا مستقيما، كما سار الامام ابو المعالي،

واذا احطت خبرا بجميع ما ذكرنا علمت جواب السؤال وهو ان الراجح في هذه المسئلة ما رجع اليه الامام الاشعري في الابانة من ان العبد مجبور في اختياره وهو اختيار امام الحرمين في النظامية وان قدح صدر الشريعة مقدوح وما ذهب اليه بالنسبة الى ذلك مرجوح، وقد سمعت من شيخي علاء الدين الموصلي ان الانسان بالنسبة الى فعله كسائر الاشياء بالنسبة الى ما يترتب عليها من الاثار من حيث انها مؤثرة بقوى اودعها الله تعالى فيها لكن باذنه عز وجل وخالف في ذلك الاشاعرة فقالوا ليس في الاشياء قوى مؤثرة باذن الله تعالى وانما المؤثر هو الله تعالى عند الاشياء لا بها في جميع ما في الوجود

يعني امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري منه

مستندا اليه تعالى ابتداء ولعمري لقد عدلوا في ذلك عن ظواهر الكتاب والسنة
وهي ان تتبعتها وجدتها تزيد على عشرة آلاف والذي الجاهم الى ذلك خوف
لزوم الاستكمال بالغير مع انه لا يلزم ذلك فانه تعالى هو الغني لذاته عن العالمين
لكنه راعى الحكمة جودا منه عز وجل ورحمة وانت تعلم ان ما ذكره الشيخ عليه الرحمة
مما يمكن اخذه من كلام الامام الاشعري • هذا واعلم ان ما ذكرته في هذه المسئلة
قطرة من حوض • وزهرة من زهرات روض • وفيها ما لا يحصى من الرسائل فان
لم يقنعك اذا الانصاف • بعدا لمتامل فيما للكلام من الاطراف • وعلى الله
قصد السبيل

السؤال العاشر

هل للمعتزلة ان يستدلوا على ما زعموه من الحسن والقبح العقليين بآية من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها وما الجواب ان استدلوا بها على ذينك الامرين
انتهى

اقول

بعد حمد الله الذي يحسن ان يحمد • ويقبح ان يكفر ويجحد • والصلاة والسلام
على سيدنا محمد الذي لم يمتحنا بما نفى المعقول به • ولم يتركنا في امر مشتبه • وعلى آله
واصحابه الذين عزت لهم الامثال • فهم ورحمة فضلهم خير صحبه وخير آل • ان
المعتزلة قالوا في الحسن والقبح بالمعنى الثالث لهما وهو على المشهور استحقاق
الفاعل المدح والثواب • والذم والعقاب • انهما عقليان واستدلوا
على ذلك بوجوه مذكورة في كتب الاصول بما لها وعليها والاشاعرة قالوا
انهما شرعيان فلا جهة محسنة او مقبحة في افعال العباد عندهم مطلقا

لا لذاتها

لا لذاتها ولا لصفاتها ولا لاعتبارات فيها بل كل ما امر به الشارع حسن وكل ما
نهى عنه قبيح حتى لو انعكس الحكم انعكس الحال كما في النسخ من الوجوب الى الحرمة واستدلوا
على ذلك بوجوه ايضا منها ان العبد غير مستبد في ايجاد فعله فلا يحكم العقل بالاستقلال
على ترتب الثواب • والعقاب عليه • وقد قال المعتزلة في تلك الوجوه ما قالوا
وقابلوا كلا منها بما قابلوا فقالوا فيما ذكرناه ان قوله تعالى من جاء بالحسنة
الآية صريح في ان الفعل الحسن والقبيح اختياريان وانه اذا ثبت الاختيار فيهما
ثبت كونهما عقليين وعلل هذا في التنقيح على ما نقله بعضهم بقوله اذ يصدق
على الاول تعريف الحسن العقلي وهو ما للقادر العالم بحاله ان يفعله كما يصدق
على الثاني تعريف القبيح العقلي وهو ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله وقيل
في الجواب ان الآية لا تدل على ان العبد يؤثر في الفعل بل قصارى ما تدل
عليه انه يباشره والمباشرة اعم من التاثير فلا تدل عليه واما الاثابة بالتضعيف
فلا تنافي الاضطرار اذ ليس بمنكر على الله تعالى الكريم ان يثيب عبده بالتضعيف
ويعاقبه بالمثل على ما ليس مستبدا في ايجاده انتهى • وقيل ان الاستناد
الى الآية على علاته يحتاج في تماميته الى ان معنى من جاء بالحسنة ومن جاء بالسيئة
من فعل الحسنة ومن فعل السيئة او من احسن ومن اساء وان صحة نسبة الفعل
الى الفاعل تتوقف على استبداده في نفس الامر به وفي كلا الامرين مقال
اما الاول فلجواز ان يكون المعنى من جاء المحشر ملتبسا بالحسنة ومن جاء
المحشر ملتبسا بالسيئة اي مكتوبا كل منهما في صحيفته او ان يكون معنى ذلك
على نحو معنى قوله تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيمة ويلزم عليه القول

بظهور الحسنات والسيئات بصور يوم القيمة نحو ظهور الموت في صورة كبش
يومئذ والتركيب اكثر استعمالا فيما ليس مدخول الباء فعلا لمن اسند اليه
المجيء • ومنه قوله تعالى جاءتهم رسلهم بالبينات ولولا جاؤا عليه باربعة
شهداء • وقول الشاعر •

حتى اذا جن الظلام واختلط • جاؤا بمذق هل رأيت الذئب قط

وقولك من جاءني بضالتي فله كذا **واما الثاني** فلجواز ان يكفي لصحة نسبة
الفعل الى العبد حقيقة كونه اثر قدرته الظاهرة فيه حسب استعداده المؤثرة
باذن الله تعالى كما هو المأثور عن الاشعري في الابانة وامام الحرمين في النظامية
فتذكر وتامل وقيل وجه الاستدلال ان الحسنة والسيئة صفتان مشبهتان
والصفة المشبهة تدل على ثبوت مبدأ الاشتقاق لمن قام به ويقدر ههنا
بالفعلة ونحوها فيكون الحسن ومقابله ثابتين للفعل لا حادثين له ولا يتم ذلك
الا باعتبار كونهما عقليين لا شرعيين اذ متى كانا كذلك كانا حادثين بحدوث
الشرع وايضا انه عز وجل قد عبر في غير موضع من كتابه العزيز بالحسنة والسيئة
عما فيهما الحسن ومقابله عقليان بالاتفاق كالخصب والرخاء والجدب والبلاء
فان الحسن والقبح في ذلك بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ولا نزاع في انهما بهذا
المعنى ككمال الشيء ونقصانه كما في العلم والجهل عقليان فدل على انهما
على اي شيء اطلقا كان حسنه وقبحه عقليين واجيب بان الحدوث في الواقع
لا ينافي كون المشتق صفة مشبهة بل المنافي اعتبار الحدوث ومن هنا قالوا
ان نحو ظاهر وضامر ان اعتبر فيهما الحدوث كانا اسمي فاعل وان اعتبر فيهما

الثبوت

الثبوت كانا صفتين مشبهتين وانت اذا تتبعت مبادي اشتقاق الصفات المشبهة
وجدت اكثرها حادثة في الواقع وكيف لا يكون كذلك والعالم بما فيه حادث
وانه لا يلزم من التعبير بالحسنة والسيئة عما فيهما الحسن ومقابله عقليان في بعض
المواضع الاطراد ولو لزم الاطراد في مثل ذلك لكان استعمالهما فيما الحسن والقبح
فيه بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته مطردا حيثما استعملا مع ان المعتزلي لا يقول به
لاستعمالهما اتفاقا فيما الحسن والقبح فيه بمعنى الكمال والنقص وبمعنى استحقاق المدح
والثواب والذم والعقاب عاجلا وآجلا فتدبر فانه دقيق وقيل وجه الاستدلال
ان الآية دلت على ان الله تعالى فعلا حسنا اذ المعنى من جاء من العباد بالحسنة فله
من الله تعالى عشر حسنات امثالها ولو كان حسن الافعال لكونها مأمورا بها
او مأذونا فيها لما كان فعل الله سبحانه حسنا اذ هو عز وجل غير مأمور ولا مأذون
وايضا لو توقف معرفة الحسن والقبح على ورود الشرع لما كانت افعال الله تعالى
حسنة قبل ورود الشرع وهو خروج من الدين والجواب اما عن الاول فبانا لا
ندعي انه لا حسن الا ما امر به او اذن في فعله حتى يقال بان افعال الله تعالى
ليست حسنة اذ يستحيل ان يكون مأمورا بها او مأذونا فيها بل ما امر الشارع بفعله
او اذن فيه فهو حسن ولا ينعكس كنفسه بل قد يكون الفعل حسنا باعتبار موافقة
الغرض او انه مأمور بالثناء على فاعله وبهذا الاعتبار كان فعل الله تعالى حسنا
سواء وافق الغرض او خالف واما عن الثاني فبان الحسن والقبح وان قرر بورود
الشرع بالمنع والاطلاق لكن لا نسلم ان لا حسن ولا قبح الا بالشرع حتى يلزمنا
ذلك بل الحسن والقبح اعم من ورود الشرع كما عرف في موضعه ولا يلزم من تحقق

معنى الحسن والقبح بغير ورود الشرع بالمنع والاطلاق ان يكون ذاتيا للافعال ثم لا يخفى على المطلع ان قول المستدل لو كان حسن الافعال الخ وقوله لو توقف معرفة الحسن والقبح الى آخره شبهتان مستقلتان من شبهه عشرة الزامية ذكرها مع الجواب عنها العلامة الآمدى فى ابكار الافكار وقيل وجه الاستدلال ان المثل الواقع معيارا حسن عقلا اذ لا اقل منه الا تركه وهو قبيح من الجواد الكريم الرؤوف الرحيم واجيب بمنع ان ذلك المعيار من الحسن العقلي بالمعنى المتنازع فيه ومنع ان الترك من القبيح العقلي كذلك ومن الناس من يجعل مدار الاستدلال المثل المعيار ايضا الا انه يجعل الكلام على طرز آخر ولا يخلو ايضا عن منع وقيل وجه الاستدلال انه سبحانه اخبر فى الآية بان المسيئ لا يجزى الا المثل ولا تضاعف له سيئة كما تضاعف للمحسن حسنة وليس ذلك الا لما يلزم التضعيف من الجور القبيح عقلا باجماع العقلاء وهو سبحانه وتعالى منزه عنه بادلة العقل والنقل ومتى ثبت القبح العقلي ثبت الحسن العقلي اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع ايضا وهو انا لا نسلم ان اللازم ما هو قبيح بالمعنى المتنازع فيه وهو ظاهر هذا وبقيت اقوال ليس فى نقلها فائدة سوى طول المقال

السؤال الحادى عشر

قد ذكر العلامة الثانى سعد الدين التفتازانى فى المقاصد فى مبحث الاستدلال على ان الحسن والقبح شرعيان المغلطة المشهورة بالجذر الاصم وقال فى الشرح هذه مغلطة تحير فى حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولذا سميتها مغلطة الجذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يشفى العليل

وتأملت كثيرا فلم يظهر الا اقل قليل وبعد ان ذكره قال والصواب عندى فى هذه القضية ترك المقال والاعتراض بالعجز عن حل الاشكال انتهى. فال الذى يرد على جواب العلامة وما الجواب الذى يجلو نبراسه عن جو الاشكال ظلامه . انتهى. اقول

بعد حمد الله تعالى الصادق بما يقول الذى تحيرت فى معرفة كنه ذاته العقول والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى اوثق كلامه بحبال الحق المبين وربطه واوضح على اتم وجه مرامه بما لا يخيل لخيال سامعه انه مغلطة وعلى آله واصحابه الذين شفوا بمقالهم كل عليل ورووا بصافى زلالهم كل غليل هذه المغلطة جاء بها الاشاعرة لرد القائلين بكون الحسن والقبح فى العقل ذاتيين حيث يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين بالذات فى شئ واحد ولها تقريرات اربع احدها انه اذا قال احد كل كلامى فى هذه الساعة كاذب ولم يتكلم فى تلك الساعة بغير هذا الكلام او تكلم بغيره ولم يتكلم الا بالكاذب لزم من ذلك الكلام اجتماع الصدق والكذب مع ارتفاعه او ارتفاعهما معا مع ثبوت الكذب له لانه لا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا او لا صادقا ولا كاذبا ولا خفاء فى ان صدقه مستلزم لكذبه وثانيها انه اذا قال احد يوما ان الكلام الذى اتكلم به غدا كاذب ولم يتكلم فى ذلك اليوم بغير هذا الكلام او تكلم بكلام صادق ثم اقتصر فى الغد على قوله ان ذلك الكلام الذى تكلمت به صادق او تكلم بكلام كاذب معه لزم من صدق كل من هذين الكلامين ايجالامسي والغدى كذب الآخر وبالعكس فيلزم اجتماع الصدق والكذب فى كل منهما وثالثها انه اذا قال

احدا نا كاذب ولم يصدر عنه كذب اصلا لزم من صدق هذا القول كذبه ومن كذبه صدقه فلزم اجتماع الصدق والكذب فيه **ورابعها** انه اذا قال احد بعض كلامي كاذب ولم يصدر منه كذب اصلا لزم من صدق هذا القول كذبه ومن كذبه صدقه فلزم اجتماع الصدق والكذب فيه وجواب العلامة الذي اشار اليه السائل هو ان كلا من الصدق والكذب يكون حالا للحكم اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لموضوع فانهما لا يتناقضان حينئذ لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في هذه الشخصية التي هي مناط المغلطة فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا فالصدق ليس حالا للنسبة اصلا فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة انتهى واورد عليه ان صدق القضية انما هو ثبوت المحمول الذي هو الكذب لفرد موضوعها الذي هو نفسها فيكون ملتزما لصدقها لا محالة ولعله لهذا لم يرتضه كما يصدع به كلامه ووراء ذلك اجوبة منظور فيها ايضا منها ما ذكره صاحب القسطاس قال حل الشبهة بوجهين احدهما انا نختار كذب القضية ولا يلزم من كذبها الا صدق بعض الكلام المعدوم وثانيهما

ان

ان المخبر عنه في القضية انما يتعين بارادة المخبر فان اراد بقوله كل كلامي غير هذا فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب فيه وان اراد هذا الكلام فكانه تكلم به اولا وقال ثانيا انه كاذب فقد جمع في هذا الكلام خبرين احدهما صادق والآخر كاذب وهذا في معنى جواب العلامة كما لا يخفى على المتامل واورد عليه ان المتكلم انما تكلم بكلام واحد فيلزم فيه اجتماع الصدق والكذب واورد على الاول انه انما يصح ان لو كانت القضية حقيقية واما اذا حملت على الخارجية كما هو مراد من اوردها بحسب الظاهر فالحال لا يخفى ومنها ما اجاب به ابن كمونه فقد نقل ان الكاتبي استفسر عن هذا الاشكال فكتب اقول لا نسلم انه اما ان يكون كلامه في هذه الساعة كاذبا او صادقا فان الحصر ممنوع فان قيل هذا خبر وكل خبر لا يخلو منهما اذ بذلك يمتاز التركيب الخبري عن سائر المركبات قلت لا نسلم امتيازه عن غيره بذلك بل بان يكون محتملا للصدق والكذب واحتماله لا ينافي ان لا يكون في نفسه احدهما هذا ما سنح لي واسئل ان ينظر فيه مولانا حرسه الله تعالى انتهى واورد عليه انه لما سلم انه خبر لزم تسليم حصره في الصادق والكاذب وذلك لان هذا الخبر فرد لموضوعه فلا يخلو اما ان يتحد بالكاذب اولا وعلى الاول لزم الصدق وعلى الثاني لزم الكذب وعلى التقديرين لزم ما لزم في تقرير الاشكال والتزام الخلو عن الاتحاد وعدمه مما لا يذهب اليه عاقل ومنها جواب الكاتبي نفسه وهو ان صدق تلك القضية باجتماع الصدق والكذب فيكون كذبها بانتفاء هذا المجموع ولا يلزم من هذا الانتفاء صدقها لجواز ان يتحقق ثبوت الكذب وانتفاء الصدق واورد عليه ان صدق القضية انما هو ثبوت المحمول الذي هو الكذب لفرد موضوعها

الذي هو نفسها فيكون ملتزما لصدقها لا محالة ومنها ما قاله العلامة الجرجاني وهو
انه لا شبهة في ان الاشارة الى الشيء لا يمكن ان يدخل فيها نفسها فلا يكون هذا
الكلام من افراد موضوعها المحكوم عليها بالكذب وبذلك تنحل الشبهة واورد عليه
انه لا خفاء في انه يمكن الاشارة الى افراد موضوع قضية بحيث يدخل فيها نفس
تلك القضية نحو كل كلامي في هذه الساعة كلام فانه لا شبهة في اندراج هذه
القضية في افراد موضوعها ولا في صدقها وذلك لان الحاكم بالخبر لا يشير الى
خصوص فرد الموضوع بل الى افراده المتصفة بالعنوان فكل ما له صفة العنوان
يندرج فيها سواء كان نفس القضية او غيرها وايضا الحكم في القضايا انما يكون
على المعلوم بالذات بحيث يسري الى افراد الموضوع الموجود في نفس الامر ان كان
لها وجود هناك فجاز ان يندرج فيها نفس القضية كما في المثال المذكور ونحوه
ومنها ما قاله بعض المحققين وهو ان قول القائل كل كلامي في هذه الساعة
كاذب انما يكون صادقا او كاذبا ان لو كان خبرا وليس كذلك اذ حقيقة
الخبر هو الحكاية عن النسبة الخارجية اما على الوجه المطابق وحينئذ يكون
صادقا واما على الوجه المخالف وحينئذ يكون كاذبا فحيث تنتفي الحكاية عن
النسبة الخارجية لا يتحقق الخبر وقول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب
اذا جعل اشارة الى نفس الكلام لا تكون تلك النسبة الذهنية التي هي مدلوله
حكاية عن نسبة خارجية اصلا واذا لم يشربها الى خارج فلا يكون خبرا حقيقة
واختار هذا الجواب جماعة من فضلاء المتقدمين والمتأخرين وتعقب بانه لا
خفاء في ان للفظ كلامي معنى محصلا وكذا الكاذب وبين كل معنيين من المعاني

نسبة

نسبة في الخارج فالكلام المشتمل على النسبة الخارجية المعتبرة بين ذينك المعنيين 57
سواء كانت ايجابية او سلبية لم يخل عن الصدق والكذب لانه ان اعتبر فيه مثلا
النسبة الايجابية فبينهما اما ايجاب فلزم الصدق او سلب فلزم الكذب فيكون لكل
كلامي في هذه الساعة واقع فمدلوله الحقيقي حكاية عن ذلك الواقع لكونه مشتملا
على النسبة على النسبة الايجابية التي من شانها تلك الحكاية فيكون خبرا لا محالة كيف
وقد حكم فيه بالاتحاد بين معنيي كل كلامي وكاذب وليس معنى الخبر الا ذاك
ليس من شرط الخبر ان مطابقته تحصل بدون اعتباره في نفسه كما اذا قال احد
كل ما يكون كلامي اليوم فهو مشعر بنطقي ولا يقول في اليوم الا هذا فانه لا شك
في صدقه وصدقه لا يكون الا بمطابقته للواقع الذي هو حاصل باعتباره وخلاصة
ما ذكرناه لا شبهة في ان هذا الكلام مشتمل على نسبة ولا في ان هذه النسبة ايجابية
لكونها مدلولة للتركيب الخبري المستعمل في الحقيقة ولا في ان هذه النسبة العقلية
حكاية عن النسبة الخارجية التي هي واقعها باعتبار نفسها على نحو حكاية التركيبات
الخبرية فيكون هذا الكلام خبرا ومخبرا عن حال نفسه على نحو الاخبار في قولنا
كلامي في هذه الساعة مؤلف او غير مؤلف ولا يخرج عن الصدق والكذب
على ما عرفت قيل ويندفع بهذا ما قاله المجيب مما محصله ان مراد من قال
انه انشاء انه لا يحتمل الصدق والكذب باعتبار خصوص محموله الذي هو الكذب
ثم قال المتعقب لا يخفى عليك ان هذا الجواب اي جواب بعض المحققين
اذا جعل جوابا عن الاشكال على ثاني احتمالي التقرير الاول مثلا لزم ان
يلتزم قائله ان هذا الكلام خبر بالنسبة الى الاقوال الكاذبة غيره فيلزم ان

يكون هذا الكلام الذى هو امر واحد بالشخص انشاء على تقديرا ولا احتمالي
التقرير الاول وخبر على تقدير ثانى احتماليه ولا يخفى فساده انتهى ومنها
ما قاله صدر المحققين وهو ان كلا من الصدق والكذب يستدعى تحقق خبر يوصف
فاذا تحقق ذلك الخبر صح الموصف باحدهما والا فلا مثلا اذا تكلم زيد بخبر
صح ان قول زيد صادق او كاذب وان لم يتكلم به لم يصح وصف قوله
بالصدق ولا بالكذب هذا اذا اعتبر الصدق او الكذب مرة واحدة اما اذا
اعتبر مرتين بان يقال قول زيد صادق كاذب او صادق او يقال قول زيد
كاذب صادق او كاذب فلا يكفى فى صحة خبر واحد بل يستدعى تحقق خبرين
احدهما الاخبار عن شى والثانى الحكم على ذلك الخبر بانه صادق او كاذب
مثلا فلاح انه اذا تكلم بخبر واحد لا يصح ان يقال ان قول زيد صادق كاذب
او صادق لفقدان الموصوف الصالح للاتصاف بالصدق او الكذب وما نحن
فيه من هذا القبيل حيث لم يتحقق هناك الا خبر واحد واعتبر الكذب فيه مرتين
اما انه لم يتحقق هناك الا خبر واحد فلان الفرض انه لم يتكلم فى الساعة
المذكورة الا بخبر واحد وهو كل كلامى فى هذه الساعة كاذب واما انه
اعتبر الكذب مرتين فلان المحكوم عليه فى الخبر المذكور هو قوله كل كلامى
فى هذه الساعة والحكم يسرى الى ما هو فرده فى نفس الامر وفرده منحصر فى قوله
كل كلامى فى هذه الساعة كاذب فما وصل الحكم اليه بالكذب هو كلامى كاذب
فكانه قال كلامى كاذب كاذب ولما ظهر ان الكذب معتبر فى المقول المخصوص
مرتين وان اعتباره مرتين يستدعى خبرين ليصح الموصف بالصدق والكذب

وانه لم يتحقق هناك الا خبر واحد لاح لك انه لا يصح هذا القول بالصدق ولا
58 بالكذب فكان وزانه وزان قولك كلام زيد كاذب صادق او كاذب اذا لم
يكن الا خبر واحد ثم قال الصدر فى عجز كلامه ولنورد لما نحن فيه مثالا ليتضح
به المقال وينقطع به القيل والقال فنقول اذا اخبر المتكلم بان قولك زيد قائم
صادق او كاذب انما يصح اتصاف ذلك الخبر بالصدق او الكذب اذا قلت انت
زيد قائم ويقول المتكلم قولك زيد قائم صادق او كاذب اذ لو لم تخبر انت
بذلك لم يصح قوله ان قولك زيد قائم صادق ولا انه كاذب لانتفاء القول
المذكور فما لم يتحقق قولك لم يكن لقول المتكلم صحة الاتصاف بالصدق فلم
يتصف بالكذب لان صحة الاتصاف بالملكة يعتبر فى عدولها فلا يكون
صادقا ولا كاذبا فوجد خبر خال عن الصدق والكذب وقول القائل
كلامى اليوم كاذب من هذا القبيل فتامل فى الكلام فانه من مزالق اقدام
افهام الاعلام انتهى وتعقب اما اولا فبانه قد اعترف فى صدد كلامه
بان القول المخصوص وفرد موضوعه منحصر فى نفسه فيكون قضية ايجابية تحقق
فرد موضوعها فهذا الفرد اما متحد مع المكاذب اولا فعلى الاول لزم صدقها
وعلى الثانى لزم كذبها واما ثانيا فبانه لا خفاء فى انك اذا لم تقل زيد قائم
وقال المتكلم قولك زيد قائم صادق او كاذب لم يكن لقول المتكلم صحة
الاتصاف بالصدق ولكن صح اتصافه بالكذب لانتفاء القول المذكور اذ الايجاب
المخبرى يكذب عند انتفاء الموضوع قوله فلم يتصف بالكذب لان صحة الاتصاف
بالملكة يعتبر فى عدولها قلنا صحة الاتصاف بالصدق متحققة فى الخبر من حيث

هو خبر مشتمل على النسبة الايجابية التامة ومثل ذلك جميع الاخبار الكاذبة فان
قولنا اجتماع النقيضين ممكن لا يصح اتصافه بالصدق مع كونه كاذبا فظهر انه لا
يمكن ان يوجد خبر خال عن الصدق والكذب فقول القائل كلامي اليوم كاذب
لا يخلو عن الصدق والكذب وكيف يخلو عنهما وقد حكم فيه بانه كاذب فان لم يكن كاذبا
كان هذا الحكم كاذبا فلزم ان لا يكون كاذبا ولا صادقا مع كونه كاذبا فتدبر **واورد**
على جميع الاجوبة السابقة انه لا يمكن اجراؤها في جميع احتمالات تقرير الشبهة الاربعة
وان ذلك ظاهر في عدم تماميتها ثم ان منها ما خلاصته ان ذلك الكلام ليس صادقا
ولا كاذبا ومنها ما ملخصه ان هناك قضيتين صدق كل منهما يكذب بالاخرى ولافضل
المتاخرين العلامة الخفري عدة اجوبة ارتضاها وكف كف الفساد عن ان
تنال جنابها **منها** انه نختار كذب القضية فيكون هناك امران متغايران بالاعتبار
احدهما معروض الكذب وهو قضية احد طرفيها كاذب والآخر امر محكوم
عليه بالكذب وهو في الخارج عين تلك القضية من حيث هو داخل فيها وثانيهما
ما هو مسلوب عنه الكذب بالمحمول في تلك القضية من حيث هو داخل فيها وهو وان
كان نفس تلك القضية لكن لا من حيث هي مشتملة على نفسها وعلى الكذب بل من
حيث هي مشمولة لنفسها فلا يلزم اجتماع الكذب وسلب الكذب في شيء واحد بحيث
يتنافيان فتامل **ومنها** ان لهذه القضية حيثيتان احديهما انها قضية قد حكم
بالكذب فيها على فرد موضوعها الذي هو نفسها بالسراية فهي بهذه الحيثية نازلة
منزلة زيد قائم وثانيهما انها هي محكوم عليه بالعرض فهي بهذه الحيثية نازلة منزلة
زيد في زيد قائم ولا يصح ان تتصف بهذه الحيثية بشيء من الصدق والكذب اذا

تقرر هذا فيقال نختار كذبها وكذبها انما يكون ثابتا لها من حيث هي محيثة بالحيثية
الاولى وقولك كذبها مستلزم لسلب الكذب عنها قلنا كذبها من حيث هي محيثة
بالحيثية الاولى انما هو لسلب الكذب عنها من حيث هي محيثة بالحيثية الثانية
على ان من حيث متاخر متاخر عن السلب على نحو ما قال الحكماء من ان العوارض مسلوبة
عن الماهية من حيث هي فلا يلزم محذور ثم انه بعد ان ذكرها ذكر مدعيا خلوه عن
العيب سرد ثلث عبارات لازالة ما يخشى عروه للناظر من الريب ثالثها التي زعم
انها المدار في حل الاشكال ان الحكم في هذه القضية على فرد موضوعها الذي
هو نفسها في نفس الامر اي بدون اعتبار الحكم عليها بخصوص الكذب ولا خفاء
في ان هذه القضية بدون اعتبار الحكم عليها بخصوص الكذب لا يصح اتصافها
بالكذب فهذه القضية باعتبار الحكم عليها بخصوص الكذب يثبت لها الكذب
وبدون ذلك الاعتبار لم يثبت لها وقد حكم في تلك القضية بان لها بدون
اعتبار الحكم عليها بالكذب الكذب اي حكم فيها بان منشأ كذبها ليس الحكم عليها
بالكذب والحال ان منشأ كذبها ليس الا الحكم عليها بالكذب فكذب هذه القضية
باعتبار الحكم عليها بخصوص الكذب لا ينافي عدم اتصافها بدون اعتبار الحكم عليها
بخصوص الكذب ثم قال وتلخيص هذا الجواب ان يقال الحكم بكذب قضية ما انما
هو عبارة عن الحكم بان لها بدون اعتبار الحكم عليها بالكذب كذبا اي لها واقع لم
تطابقه ومن شأنها ان تطابقه فالحكم في المغلطة المذكورة بالكذب على فرد موضوعها
الذي هو نفسها ان لها واقعا بدون اعتبار الحكم فيها عليها بالكذب ومن شأنها ان
تطابقه مع انها لا تطابقه فكذبها باعتبار خصوص الحكم المذكور انما يستلزم ان تكون

الكذب ثابتا بدون اعتبار خصوص الحكم المذكور اي لا يستلزم ان يكون الكذب مسلوبا
عنها فتكون كاذبة باعتبار الحكم عليها بالكذب اي ثبوت الكذب نشاء من ثبوت الحكم
عليها بالكذب ويكذب ان ثبوت الكذب لها لم يكن ناشئا من الحكم بالكذب فلا
يلزم من كذبها اجتماع المتنافيين بل تعين اتصافها بالكذب اي نسبتها غير مطابقة
للواقع ومن شأنها ان تكون مطابقة باعتبار حقيقة القضية كما هو شأن جميع
القضايا الكاذبة وقد تلخص من هذا التقرير عبارتان احديهما ان يقال
ان الحكم في هذه المغلطة بالسراية بالكذب بدون اعتبار الحكم فيها عليها بخصوصه
فكذبها باعتبار الحكم فيها عليها بالكذب لا ينافي ان لا تكون كاذبة بدون اعتبار
الحكم فيها عليها بالكذب فلا يلزم من كذبها سلب الكذب ولا الاتصاف بالصدق
وثانيتهما ان يقال ان الحكم في هذه القضية على نفسها بالكذب لا باعتبار الحكم
عليها بالكذب اي الكذب ثابت لها لا باعتبار الحكم عليها بالكذب فثبوت الكذب
لها باعتبار الحكم عليها بالكذب لا ينافي ان لا يكون الكذب لها باعتبار الحكم
وخلاصة هذه العبارة انه قد حكم في هذه القضية ان منشأ عروض الكذب لها
ليس اعتبار الحكم عليها بالكذب فكذب هذا بان يكون المنشأ لعروضه ذلك الاعتبار
لا ينافي سلب ان لا يكون منشأ عروض الكذب ذلك الاعتبار واللازم لكذبها
ليس الا هذا السلب فاللازم غير مناف والمنافي غير لازم فلم يلزم اجتماع النقيضين
ولا اجتماع الصدق والكذب وهذا يجري في جميع التقريرات فاذا اريد اجراؤه
على التقرير الثالث مثلا قيل ان قول المتكلم انا كاذب كاذب لان معنى هذا القول
ان المتكلم بدون اعتبار الحكم على نفسه بانه كاذب وليس كذلك فان كذبه

ليس الا باعتبار هذا الحكم فلم يلزم من كذبه التنافي كما لا يخفى واذا اريد اجراؤه على
التقرير الثاني قيل ان كلا من الكلامين الامسي والغدي كاذب باعتبار كلا الحكمين
اللذين فيهما ومن ذلك لا يلزم اجتماع الكذب وعدمه ولا اجتماع الصدق والكذب
في شيء منهما لانه قد حكم في كل منهما بان للآخر واحدا من الصدق والكذب بدون
اعتبار الحكم على الآخر باحدهما او لا باعتبار الحكم عليه باحدهما ولا اتصاف لشيء منهما
بشيء من الصدق والكذب الا باعتبار الحكم عليهما معا باحدهما لدوران كل منهما الى
الآخر في الاتصاف بشيء من الصدق والكذب فثبوت الكذب لهما باعتبار الحكمين
لا ينافي ان يكون لهما واحد من الصدق والكذب دون اعتبار احدهما فلا يلزم
اجتماع النقيضين ولا اجتماع الصدق والكذب فيهما ولا يخفى عليك اذا تاملت ادنى
تامل الاجراء في باقي التقريرات وللمدقق الخيالي في شرحه النونية خضربات كلام
في حل هذه المغلطة لا اراه اصاب به المحز ولمولانا جلال الدين الدواني رسالة
مستقلة في ذلك وكم فيها للعلماء الاعلام قديما وحديثا كلام حتى نقل ان عليا
الرضا رضي الله تعالى عنه سئل عنها واجاب ولكن لم يشتهر جوابه لكونه في غاية الغموض
على ذوي الالباب ولقوة الاشكال فيها سميت بمغلطة الجذر الاصم والجذر في اللغة
كما قال الجوهري اصل كل شيء وهو بفتح الجيم عند الاصمعي وبكسرها عند ابي عمرو ويقال
في اصطلاح اهل الحساب للعدد المضروب في نفسه بالنسبة الى حاصل الضرب ور
يقولون للعدد المفتوح منطق الجذر وللعدد المعقود اصم الجذر واريد ههنا بالجذر
بالجذر الاصم المشكل الذي بلغ الغاية في الاشكال كما يشير اليه كلام العلامة الثاني
وكانه ماخوذ من حجر اصم صلب مصمت ويقال الاصم للرجل الذي لا يطمع فيه وللحية

التى لا تقبل الرقى وقيل هو ماخوذ من رجل اصم لا يسمع كانه لغاية اشكاله لا يسمع الجواب واشتهر وصف رجب بالاصم ووجهه على ما فى القاموس انه لا ينادى فيه يا لفلان ويا صباحاه وقيل انه لا يسمع فيه قعقعة سلاح ولا نداء لحرب واضافة المغلطة الى ذلك من اضافة المسمى الى الاسم وقد رايت فى حلها نحو ثلثين جوابا واظهرها فيما ارى ان ذاك ليس بخبر فانه متى قال القائل مثلا كلامى الذى اتكلم به الساعة ليس بصادق وقطعنا النظر عن تكلمه بهذا الكلام لم يكن منه فى تلك الساعة كلام يحكم عليه بالصدق والكذب فلا يكون للنسبة خارج توصف بمطابقته او لا بمطابقته وهذا نظير ما لو قيل فى ايقاع البيع مثلا البيع واقع منى وقد يفرق بينه وبين قول القائل كلامى فى هذه الساعة مؤلف او غير مؤلف او كلامى اليوم مشعر بنطق او غير مشعر وكذا لو قال الكلام الذى اتكلم به غدا ليس بصادق او قال لا شئ مما اتكلم به غدا بصادق ثم اذا جاء الغد قصر التكلم على قوله الكلام الذى تكلمت به امس صادق وذلك لان وجود خارج لنسبة الكلام الامسى يتوقف على وجود خارج لنسبة الكلام الغدى وبالعكس فيلزم الدور المحال والمتوقف على المحال محال وفيما ذكره الخضرى فى دفع الجواب بان ذاك ليس بخبر تامل يظهر وجهه لمن دقق النظر ومما يضحك منه ان بعض الناس لم يرتض الجواب بكون ذا ان ليس بخبر للمخبر وانه نقل له ان بعض الفضلاء قال ذلك لشارح التجريد فضحك منه فتامل فيما ذكرته فان لم يقنعك شئ منه فاسئل الله تعالى من فضله

السؤال الثانى عشر

ذكر صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ان من مثله متعلق بسورة صفة لها والضمير لما نزلنا او لعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله تعالى فاتوا والضمير للعبد فلم جوز فى الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا تصريحا وحظر لذلك فى الوجه الثانى تلويحا فهل ثم حكمة خفية او نكتة معنوية وهل كلام العلامة الثانى سعد الدين التفتازانى فى هذا المقام مقبول وهل توجيه الفاضل الجاربردى معقول انتهى

اقول بعد حمد الله الذى انزل القران فكان التبيان لما ابهم والفرقان والصلاة والسلام على حبيبه واشرف رسله المنزل عليه وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وعلى آله واصحابه الكابتين جيوش الباطل باسنة كتابه ان ما ذكرت من عبارة صاحب الكشاف معترك انظار اجلة العلماء الاشراف وقد كتب عليها غير واحد من الفضلاء الاماجد وللفاضل الحقيقى لا المجازى مولانا مظفر الدين الشيرازى رسالة فى هذا المقام اشبع فيها الكلام وما كتبه واحكم امره وهذبه ان الآية الكريمة ما نزلت الا للتحدى وحقيقة التحدى طلب المثل ممن لا يقدر على الاتيان به فاذا قال المتحدى أتوا بسورة بدون قوله من مثله يفهم كل احد منه انه يطلب سورة من مثل القرآن واذا قال أتوا من مثله بدون قوله بسورة يفهم كل احد منه انه يطلب من مثل القرآن ما يصدق عليه انه مثل القرآن اي قدر كان سورة او اقل منها او اكثر واذا اراد المتحدى الجمع بين قوله بسورة وبين قوله من مثله فحق الكلام ان يقدم من مثله ويؤخر بسورة ويقول فأتوا من مثله بسورة حتى يتعلق الامر بالاتيان من المثل اولا بطريق العموم

وكان بحيث لو اكتفى به كان المقصود حاصلا والكلام مفيدا لكن تبرع ببيان
قدر المأتى به فقال بسورة فيكون من قبيل التخصيص بعد التعميم في الكلام والتبيين
بعد الابهام في المقام وهذا الاسلوب مما يعتنى به البلغاء واما اذا قال فأتوا بسورة
من مثله على ان يكون من مثله متعلقا بفأتوا يكون في الكلام حشو وذلك لانه
لما قال بسورة عرف ان المثل هو المأتي به فذكر من مثله على ان يكون متعلقا بفأتوا
يكون حشوا وكلام الله سبحانه منزه عن هذا فلهذا حكم بانه وصف للسورة
وتلخيصه ان التحدي بمثل هذه العبارة يقع على اربعة اساليب الاول تعيين
المأتي فقط به الثاني تعيين المأتي منه الثالث الجمع بينهما على ان يكون المأتي
منه مقدما والمأتي به مؤخرا الرابع العكس ولا يخفى على من له بصيرة ان الاساليب
الثلثة الاول مقبولة عند البلغاء والاخير مردود لانه يبقى ذكر المأتي منه
بعد ذكر المأتي به حشوا هذا اذا جعل المأتي به مفهوم المثل واما اذا كان
المثل المأتي منه مكانا او شخصا او شيئا آخر مما لا يدل عليه التحدي فذكره مفيد
قدم او اخر ولذلك جوز العلامة صاحب الكشاف ان يكون من مثله
متعلقا بفأتوا حيث كان الضمير راجعا الى عبدنا والحاصل انه اذا جعل المثل
المأتي منه مفهوم المثل واريد الجمع بين المأتي منه والمأتي به فلا بد من تقديم
المأتي منه على المأتي به لئلا يكون الكلام ركيكا واذا كان المأتي منه شيئا
فالتقديم والتاخير سواء لا يقال فعلى هذا جعله وصفا ايضا لغو بناء
على ان التحدي يدل عليه لانا نقول لا شك ان التحدي يدل على ان السورة
المأتي بها هي السورة المماثلة فاذا قيل من مثله مقدما حصل ابهام واجمال

من حيث المقدار فاذا قيل بسورة تعين المقدار المأتي به وح قوله بسورة لا
يفيد الا تعيين المبهم اذ بعد ان فهم المماثلة من صريح الكلام تضمحل دلالة السياق
فلا يلاحظ قوله بسورة الا من حيث انه تفصيل بعد الاجمال فلا يكون في الكلام
امر يستغنى عنه واما اذا قيل مؤخرا فان جعلته وصفا للسورة فقد جعلت
ما كان مفهوما من السياق منطوقا في الكلام بعينه وهذا في باب النعت اذا كان
لفائدة لا ينكر كما في قولهم امس الدابر واما اذا جعلته متعلقا بفأتوا فدلالة
السياق باقية على حالها اذ هي مقدمة على التصريح بالمماثلة ثم صرحت بذكر
المماثلة فكانك قلت فأتوا بسورة من مثله من مثله مرتين على ان يكون الاول
وصفا والثاني ظرفا لغوا وهو حشو في الكلام بلا شبهة فان قلت فما الفائدة
اذا جعلناه وصفا للسورة قلت الفائدة جليلة وهي التصريح بمنشأ التعجيز فانه
ليس الا وصف المماثلة وعند ملاحظة منشأ التعجيز اعني المثلية يحصل الانتقال
الى ان القرآن معجز والحاصل ان الغرض من اتياننا الوصف تحقيق مناط علية
كون القرآن معجزا حتى ينظروا بعين الاعتبار فيرتدعوا عما هم فيه من الريب
والانكار انتهى وللبحث فيه مجال كما لا يخفى على ذوي الكمال وقال علامة الدهر
صاحب الكشف فيما كتبه على الكشاف ويجوز ان يتعلق بفأتوا والضمير للعبد
اما اذا تعلق بسورة صفة لها فالضمير للمنزل او للعبد على ما ذكره وهو ظاهر
ومن بيانية او تبعيضية على الاول لان السورة المفروضة بعض المثل المفروض
والاول ابلغ وابتدائية على الثاني واما اذا تعلق بالامر فهي ابتدائية والضمير
للعبد لانه لا تبيين اذ لا مبهم قبله وتقديره رجوع الى الاول ولا البيانية ابدا

مستقر لحلا يمكن تعلقها بالامر ولا تبعيض اذ الفعل يكون واقعا كما في قولك اخذت
من المال واتيان البعض لا معنى له بل الاتيان بالبعض فتعين الابتداء ومثل السورة
والسورة نفسها ان جعل متعلقا لايصلحان مبتدأ بوجه فتعين ان يرجع الضمير الى
العبد وذلك لان المعتبر في مبتدأية الفعل المبدأ الفاعلي او المادي او
الغائي اوجهة تلبس بها ولا يصح واحد منها هذا ما لوح اليه العلامة وقد كفيت
بهذا البيان اتمامه انتهى وحاصله انه حكم بطريق السبر والتقسيم بتعيين
من الابتداء ثم بين ان مبدأية الفعل لا تصح ههنا الا للعبد فتعين ان يكون
الضمير له واعترض بان معنى من لا ينحصر فيما ذكر فقد تجيء للبدل نحو ارضيتم
بالحيوة الدنيا من الآخرة وجعلنا منكم ملائكة وللمجاوزة كعدت منه فعلى
هذا لو علق من مثله بفاتوا وحمل من على البدل او المجاوزة ومثل على المقحم
ورجع الضمير الى ما نزلنا على معنى فاتوا بدل ذلك الكتاب المعظم شانه
الواضح برهانه او مجاوزين من هذا الكتاب مع فخامة اثره وجلالة قدره
بسورة فذة لكان ابلغ في التحدي واظهر في الاعجاز على ان عدم صحة شيء
مما عبره في المبدأ ممنوع فان الملابسة بين الكل والبعض اقوى منها بين المكان
والمتمكن فكما يجوز جعل المكان مبدأ الفعل المتمكن يجوز ان يجعل الكل مبدأ
للاتيان بالبعض وقد قال سيبويه وبمنزلة المكان ما ليس بمكان ولا زمان
نحو قرأت من اول السورة الى آخرها واعطيتك من درهم الى دينار وايضا
فالاتيان ببعض الشيء تفريقه منه ولا يستراب في ان الكل مبدأ تفريق
البعض منه وقال مظفر الدين لا يخفى ان قوله ولا تبعيض الخ محل نظر اذ وقوع

الفعل عليه لا يلزم ان يكون بطريق الاصالة لم لا يجوز ان يكون بطريق التبعية
مثل ان يكون بدلا فانكم لما جوزتم ان يكون في المعنى مفعولا صريحا كما قررتم في
اخذت من الدراهم انه بمعنى اخذت بعضها فلم لا يجوز ان يكون بدلا من المفعول
فكانه قال بسورة بعض ما نزلنا فتكون البعضية المستفادة من من ملحوظة
على وجه البدلية ويكون الفعل واقعا عليه فيكون في حيز الباء وان لم يكن
تقدير الباء عليه اذ قد يحتمل في التابعية ما لا يحتمل في المتبوعية كرب شاة
وسخلتها لابد لنفي هذا من دليل سلمنا لكن قوله لان المعتبر في مبدأية الفعل
الخ فيه بحث لان التعميم الذي في قوله اوجهة الخ غير منضبط فان جهات التلبس لا
تنحصر كمية وكيفية وكون مثل القرآن مبدأ ماديا للسورة من جهة التلبس امر يقبله
الذهن على انك لو حققت معنى من الابتدائية يظهر لك ان ليس معناه الا ان
يتعلق به على وجه اعتبار البداية الامر الذي اعتبر له ابتداء حقيقة او توهما
انتهى ولعمري انه قد تعسف في توجيه التبعيض غاية التعسف ومثل ذلك مما لا
ينبغي ان يرتكب في كلام ادنى فصحاء العرب فضلا عن كلام رب العزة جل شانه
هذا مع ان الظاهر انه لم يفرق بين تقدير المعنى وتقدير الاعراب فافهم وللفاضل
الطيبي كلام في هذا المقام لكنه مع طول ذيله قاصر على ما قيل عن قامة المرام
وقال العلامة الثاني في بيان سر ما تضمنه كلام صاحب الكشاف ان هذا يعني
فاتوا امر تعجيز باعتبار المأتي به والذوق شاهد بان تعلق من مثله بالاتيان
يقتضي وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشيء ومثل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
في البشرية والعربية موجود بخلاف مثل القرآن في البلاغة والفصاحة واما اذا

كانه اراد به ديوان الحماسة لا انه تمام

كان صفة السورة فالمعجز عنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة ولا يقتضي وجود
المثل بل ربما يقتضي انتفاؤه حيث يتعلق به امر التعجيز وحاصله ان قولنا
انت من مثل الحماسة ببيت يقتضي وجود المثل بخلاف ائت ببيت من مثل الحماسة
انتهى وذكر نحو ذلك في شرح المختصر على التلخيص وتعقب بانه لا يخفى ان قوله
يقتضي وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشيء يفهم منه انه اعتبر مثل القرآن
كلا له اجزاء ورجع التعجيز الى الاتيان بجزء منه ولهذا مثل بما مثل وحينئذ لا
شك ان الذوق يحكم بما ادعاه واما اذا جعلنا مثل القرآن كليا يصدق على
كله وبعضه وعلى كل كلام يكون في طبقته البلاغة القرآنية فلا نسلم شهادة
الذوق بل هو يقتضي ان لا يكون لهذا الكلي فرد غير القرآن والامر راجع الى
الاتيان بفرد آخر من هذا الكلي على سبيل التعجيز ومثل هذا يقع كثيرا في محاورات
الناس مثلا اذا كان عند رجل ياقوتة ثمينة في الغاية قلما يوجد مثلها يقول
في مقام التصلف من يأتي من مثل هذه اليا قوتة بياقوتة اخرى والناس
يفهمون منه انك تدعي انه لا يوجد فرد آخر من نوعها فظهر انه على هذا التقرير
لا يلزم من تعلق مثله بفأتوا ان يكون مثل القرآن موجودا فلا محذور واما
المثال المقيس عليه فلا يطابق الغرض لان الحماسة انما تطلق على مجموع الكتاب
فلا بد ان يكون مثله كتابا آخر ويلزم المحذور واما القرآن فان له مفهوما
كليا صادقا على الكل ولابعاضها الى حد لا تنزول عنها البلاغة القرآنية وحينئذ
يكون الغرض منه المفهوم الكلي وهو نوع من انواع الكلام البليغ فرده القرآن
وقدامر باتيان فرد آخر من هذا النوع فلا محذور كما لا يخفى انتهى وفيه ان

المبادر

المبادر من مثل القرآن الكل ويقويه التعبير عن القرآن بما نزلنا على ان لقائل ان
يقول ان الذوق السليم شاهد بما ذكره كيفما كان المثل ولا ينكر الشهادة الا من
فقده نعم قيل على العلامة انه قد اعترف بان الامر للتعجيز وذكر المثل لما لا مثل له
ادخل فيه واقوى كما ذكره صاحب الكشاف نفسه في تفسير قوله تعالى فان آمنوا بمثل
ما آمنتم به حيث قال انه من باب التبكيت لان الدين الحق واحد لا مثل له وزعم من زعم
ان هذا اعتراض قوي لا محيص عنه واجيب بانا لا نسلم ان الآية سيقت مساق فان
آمنوا الخ وليس كلام العلامة الا في ان تعلق من مثل بفأتوا يقتضي وجود المثل
والحال انه لا وجود له على تقدير عود الضمير الى المنزل وفيه تأمل ثم انك اذا تأملت
منصفا تعلم ان كلام العلامة اقرب الى القبول منه الى عدمه وقد نقل هو عليه
الرحمة عدة توجيهات لما في الكشاف فيها ما فيها الاول انه اذا تعلق بفأتوا
فمن للابتداء ونحوه اذ لا مبهم ليبين ولا سبيل الى البعضية لانه لا معنى لاتيان
البعض ولا مجال لتقدير الباء مع من كيف وقد ذكر المأتي به صريحا وهو
السورة واذا كانت من للابتداء تعين كون الضمير للعبد لانه المبدأ للاتيان
لا مثل القرآن وفيه ان المبدأ ليس للفاعل لينحصر في المتكلم على ان المتكلم ليس
مبدأ للاتيان بكلام غيره بل بكلام نفسه بل معناه انه يتصل به الامر الذي
اعتبر له ابتداء حقيقة او توهما كالبصرة للخروج والقرآن للاتيان الثاني
انه اذا كان الضمير لما نزلنا ومن صلة فأتوا كان المعنى فأتوا من منزل مثله
بسورة فكان مماثلة ذلك المنزل لهذا المنزل هو المطلوب لا مماثلة سورة واحدة
منه بسورة من هذا وظاهر ان المقصود خلافه كما نطقت به الآي الاخر وفيه

ان اضافة المثل الى المنزل لا تقتضي اعتبار موصوف منزلا الا ترى انه اذا جعل
صفة سورة لم يكن المعنى بسورة من منزل مثل القرآن وكيف يتوهم والمقصود
التعجيز عن ان يأتوا من عند انفسهم من مثل القرآن ولو سلم فدعوى الظهور غير
ظاهرة **والثالث** ان من مثله اذا كان صلة فأتوا كان المعنى فأتوا من عند
المثل كما في ائتوا من زيد بكتاب ولا يصح ذلك بخلاف من عند مثل العبد وفيه
ما لا يخفى وحكى ابراهيم بن الفاضل الجاربردي عن ابيه توجيهين فقال مما ذكره
والدي في الفرق ان صاحب الكشاف انما حكم بان من مثله اذا كان صفة سورة
يجوز ان يعود الضمير الى ما والى عبدنا وان كان متعلقا بفأتوا تعين ان
يكون الضمير للعبد لانه اذا كان صفة فان عاد الضمير الى ما تكون من زائدة
كما هو مذهب الاخفش في زيادة من اذ المعنى حينئذ فأتوا بسورة مثل القرآن
في حسن النظم واستقامة المعنى وفخامة الالفاظ وجزالة التركيب وليس
النظر الى ان يكون بعض مثل القرآن او كله بل لا وجه لهذا الاعتبار ويؤيده
قوله تعالى في موضع آخر فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله
وقوله سبحانه في موضع آخر فأتوا بعشر سور مثله فلا تكون من للتبعيض
ولا ابتدائية لانه ليس المقصود ان يكون مبدأ الاتيان هذا او ذاك وان
عاد الضمير الى عبدنا تكون من ابتدائية وهو ظاهر واما اذا كان من مثله
متعلقا بفأتوا فلا يجوز ان تكون من زائدة لان حرف الجر اذا كان زائدا
لا يتعلق بشيء فتعين ان يكون المعنى فأتوا من مثل عبدنا بسورة وتكون من
ابتدائية ثم قال او نقول انما قال صاحب الكشاف ان من مثله ان كان

صفة

صفة سورة يحتمل عود الضمير الى ما والى عبدنا لصحة ان يقال سورة كائنة من مثل
عبدنا بان يكون قد قالها وتكون تركيبه وكلامه واما اذا كان من مثله متعلقا
بفأتوا فيقتضي ان يكون عائدا الى عبدنا لاستقامة ان يقال فأتوا من مثل عبدنا
اي من عند مثله بان تكون كلامه ولا يستقيم ان يقال فأتوا من عند مثل ما نزلنا
او من جهته اذ لا يستقيم ان يقال ائت الكلام من فلان الا اذا كان فلان ممن
يمكن ان يكون هذا كلامه ويكون هذا الكلام منقولا عنه انتهى وضعفه اظهر
من ان ينبه عليه وقد حكى الجلال السيوطي في الفن السابع من الاشباه والنظائر
النحوية ان العلامة العضد استفتى علماء عصره وسألهم عن تحقيق ما اشار
اليه صاحب الكشاف فيما كتبه على قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وكتب في ذلك
ورقة وارسلها على يد علاء الدين الباوردي الى فخر الدين الجاربردي فكتب
ما يكاد يعد من الالغاز ويدق فهمه على ذوي الافهام لغاية الايجاز وليس
فيه اكثر من الاعتراض على بعض عبارات السؤال والاعراض عما هو الاهم لدى
فحول الرجال فكتب العضد ما فضح به الفخر بين ابناء جنسه ولا يدع فخر انتصر
لنفسه فوقع ما كتبه بعد حين في يد ابراهيم بن فخر الدين فتصدى للقراع
واوفى الكيل للعضد صاعا بصاع والف في ذلك رسالة سماها الصارم
في قطع العضد الظالم ولعمري انه ليس ممن يستطيع ان يلوي من العضد ساعده
وقد فاقه العضد بطول باعه وفاق ولا فخر والده والبحث من الاول الى الآخر
مفصل على اتم وجه في الاشباه والنظائر ولولا مخافة الاطناب لزينت
بعقوده جيد هذا الكتاب ولذا اعرضت عن ذكره وطويته على غره نعم اقول

وبمجموع ما ذكرنا من المقال يتضح جواب السؤال ٣

ههنا ان اراد السائل بتوجيه الجاربردي في قوله وهل توجيه الجاربردي معقول ما كتبه في جواب عضد الدين الذي طأطأت لرؤسها الفحول فذاك كلام معقد وعر لا يعقله الا ذو ذهن يشق الشعر وهو ايضا ليس بتوجيه وجيه بل اعتراض على كلام ذلك الفاضل النبيه وان اراد به ما حكاه عنه ولده ابراهيم فهو توجيه على ما اشرنا اليه سقيم والتعبير على هذا بالمعقول غير مقبول الا بتمحل ما لا يخفى على السائل والمسئول ثم انه يجعلها دياجي في ظلمة ذلك الليل الداجي نورا يتلالا لابصار ذوي البصائر من كلام الشهاب الخفاجي وهو ان المراد من آية التحدي وتعجيز بلغاء العرب المرتابين في القرآن بالاتيان بما يضاهيه فمقتضى المقام ان يقال لهم معاشر الفصحاء المرتابين في ان القرآن من عند رب العالمين ائتوا بمقدار اقصر سورة من كلام البشر محلاة بطراز الاعجاز وما ذكر يدل على هذا اذا كان من مثله صفة سورة سواء كان الضمير لما او للعبد لان معناه ائتوا بمقدار سورة مماثلة في البلاغة كائنة من كلام احد مثل هذا العبد في البشرية فهو معجز للبشر عن الاتيان بمثله او ائتوا بمقدار سورة من كلام هو مثل هذا المنزل ومثل الشيء غيره فهو من كلام البشر ايضا فاذا تعلق بفأتوا ورجع الضمير للعبد فمعناه ايضا ائتوا من مثل هذا العبد في البشرية بمقدار سورة مماثلة فيفيد ما ذكرنا ولو رجع على هذا لما كان معناه ائتوا من مثل هذا المنزل بسورة ولا شك ان من ليست بيانية لانها لا تكون لغوا ولا تبعيضية لان المعنى ليس عليه فهي ابتدائية والمبتدأ ليس فاعليا بل ماديا فحينئذ المثل الذي السورة بعض منه لم يؤمر بالاتيان به فلا يخلو من ان يدعى وجوده وهو

خلاف

66

خلاف الواقع وابتناؤه على الزعم او الفرض تعسف بلا مقتضى اولا ولا يليق بالتنزيل وكيف يأتون ببعض من شيء لا وجود له اصلا انتهى والحق عندي ان رجوع الضمير الى كل من العبد وما على تقديري اللغو والاستقرار امر ممكن ودائرة التأويل واسعة والاستحسان مفوض الى الذوق السليم والذي يدركه ذوقي على علاته انه على تقدير التعلق يكون رجوع الضمير الى العبد احلى ثم اني اقول على الاطلاق جعل الظرف صفة للسورة والضمير للمنزل ومن بيانية اما اولا فلانه الموافق لنظائره من آيات التحدي كقوله تعالى فأتوا بسورة مثله لان المماثلة فيها صفة للمأتي به واما ثانيا فلان الكلام في المنزل لا المنزل عليه وذكره انما وقع تبعا ولو عاد الضمير اليه ترك التصريح بمماثلة السورة وهو عمدة التحدي وان فهم واما ثالثا فلان امر الجم الغفير بان يأتوا من مثل ما اتى به واحد من جنسهم ابلغ من امرهم بان يجد واحدا يأتي بمثل ما اتى به رجل آخر واما رابعا فلانه لو رجع الضمير للعبد لاوهم ان اعجازه لكونه ممن لم يدرس ولم يكتب لا انه في نفسه معجز مع ان الواقع هذا وبعضهم رجح رد الضمير الى العبد عليه الصلوة والسلام باشتماله على معنى مستبدع مستجد وبان الكلام مسوق للمنزل عليه او التوحيد والتصديق بالنبوة توأمان فالمقصود اثبات النبوة والحجة ذريعة فلا يلزم من الافتتاح بذكرما نزلنا ان يكون الكلام مسوقا له وبان التحدي على ذلك ابلغ لان المعنى اجمعوا كلكم وانظروا هل يتيسر لكم الاتيان بسورة ممن لم يمارس العلوم وضم بنات افكار بعضهم الى بعض معارض بهذه الحجة بل هي اقوى في الافحام اذ لا يبعد ان يعارضوه بما يصدر عن بعض علمائهم

مما اشتمل على قصص الامم الخالية المنقولة عن الامم الماضية وان كان بينهما بون
اذ الغريق يتشبث بالحشيش واما اذا تحدى بسورة من امى كذا وكذا لم تبق
للعوارض مجال هذا ولا يخفى انه صرح ممرد ونحاس مموه وظاهر السياق يؤيد
ما قلنا ويلائمه ظاهر قوله تعالى بعد تلك الآية وادعوا شهداءكم من دون الله ان
كنتم صادقين فتامل وقد اتيت بكلام زائد على المرام لما ان الآية معترك انظار
العلماء الاعلام ومع هذا ما بقي اكثر فتدبر وتبصر

السؤال الثالث عشر

من المحق من العلامتين في البحث الجاري في مجلس تيمور بين الطرفين
فقد اختلف التصحيح ولم يتبين الى الآن عندنا الراجح من المرجيح انتهى

اقول بعد حمد الله الذي لا يتبع البحث عن شؤونه حقيقة تمثيل ولا يحيط
بكنه ذاته تصريح ولا كناية ولا تخييل والصلاة والسلام على سيدنا الاتم
والمسعد الاتم وعلى آله واصحابه هداة الانام المنزهين عن الحظوظ النفسانية
فيما شجر بينهم من بحث او خصام انه قد جرى بين العلامتين في مجلس تيمور ابحاث
عديدة كالبحث في اي داري الثواب والعقاب اوسع وغيرها الا ان اشهر
الابحاث بحثهما في جواز اجتماع الاستعارة التبعية مع التمثيلية وعدمه
فلعل السائل اراد ذلك ولم يصرح به لشهرته بين العلماء المطلعين على الانباء
وتفصيل الكلام على هذا ان العلامتين اختلفا في الاستعارة التي اشار
اليها صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك
هم المفلحون هل هي تبعية فقط ام تبعية تمثيلية فذهب السيد الى الاول وصرح

السعد

67

السعد على الثاني وعول وطال الجدال ونصب تيمور نعمان الخوارزمي حكما في ذلك
المجال وقد ذكر السيد قدس سره هذا البحث بوجه اجمالي في شرح الكشاف ولم
يصرح ببرهانه وصرح به في بعض آخر من تصانيفه وفصل القول فيه فقال بعد
ان طول الكلام في تحقيق الاستعارة التبعية وانها يمتنع اجتماعها مع التمثيلية
ثم ان ههنا قصة غريبة فلنقصها عليك احسن القصص لتزدادا ايمانا بما ذكرنا
وينكشف لك بها مآرب اخرى في مواضع شتى قال صاحب الكشاف ومعنى
الاستعلاء في على هدى من ربهم مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم
به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه فقال بعض شراحه قوله ومعنى
الاستعلاء مثل اي تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى يعني ان هذه الاستعارة
تبعية تمثيلية اما التبعية فلجريانها اولا في متعلق معنى الحرف وتبعيتها
في الحرف واما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة امور
واقول لا يخفى عليك ان متعلق معنى الحرف ههنا اعني كلمة على الاستعلاء وهو
من المعاني المفردة كالضرب والقتل وكذا لفظة على فكون كلمة على استعارة
تبعية يستلزم ان يكون متعلق معناها اعني الاستعلاء مشبها به مستعارا
منه اصالة وان يكون معناها مشبها به مستعارا منه تبعا وكون كل واحد من طرفي
التشبيه ههنا مركبا يستلزم ان لا يكون معناها مشبها به ولا مستعارا لا
اصالة ولا تبعا وتنافي اللازمين ملزوم لتنافي الملزومين فاذا جعلت الاستعارة
في على تبعية لم تكن تمثيلية مركبة الطرفين قطعا ولما لم اورد هذه النكتة منقحة
واضحة المقدمات ومحققة مبينة على القواعد البيانية المشهورات ابى عصبية

ان يدعن لما استبان من الحق فجحدها بعدما استيقنتها نفسه فقال في الجواب ان انتزاع كل من طرفي التشبيه في امور متعددة لا يستلزم تركيبا في شئ من طرفيه بل في مأخذها وهذا كما ترى ظاهر البطلان من وجوه احدها ان المشبه به مثلا اذا انتزع من عدة امور فلا يصح ان ينتزع بتمامه من كل واحد منها لانه اذا انتزع من واحد منها فقد حصل المقصود الذي هو المشبه به فلا معنى لانتزاعه من واحد آخر مرة اخرى فيجب ان يكون جزء منه مأخوذا من بعض تلك الامور وجزء آخر من بعض آخر فيلزم تركيبه قطعا الثاني انهم اطبقوا على ان وجه الشبه في التمثيل لا يكون الا مركبا وليس هناك ما يوجب تركيبه سوى كونه منتزعا من عدة امور فانهم صرحوا التمثيل بما وجهه منتزع من متعدد فاذا كان انتزاع وجه الشبه من امور متعددة مستلزما لتركبه لان المقتضي للتركيب هو الانتزاع من عدة امور وخصوصية كون المنتزع وجه شبه او مشبها به ملغاة في ذلك الاقتضاء جزما الثالث انه قد حكم بان انتزاع كل من الطرفين من عدة امور يوجب تركبهما حيث رد على من جوز ان يكون قوله تعالى كمثل الذي استوقد نارا من تشبيه المفرد بالمفرد وهذا كلام حق لا يحوم حوله شك واما منعه هذا المعنى في ذلك الجواب فهو في الحقيقة مكابرة وتلبيس خوفا من شناعة الالزام ولعلك تشتهي الآن زيادة توضيح وتحقيق فنقول ان قوله تعالى على هدى يحتمل وجوها ثلثة الاول ان يشبه الهدى بالمركوب الموصل الى المقصد فيثبت له بعض لوازمه وهو الاعتلاء على طريق الاستعارة بالكناية الثاني ان يشبه تمسك المتقين بالهدى باعتلاء الراكب في التمكن والاستقرار وحينئذ تكون كلمة على استعارة تبعية الثالث ان يشبه هيئة

مركبة

مركبة من المتقي والهدى وتمسكه به ثابتا مستقرا عليه بهيئة مركبة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه متمكنا منه وعلى هذا كان ينبغي ان يذكر جميع الالفاظ الدالة على الهيئة الثانية ويراد بها الهيئة الاولى فيكون مجموع تلك الالفاظ استعارة تمثيلية كل واحد من طرفيها منتزع من امور متعددة ولا يكون في شئ من مفردات تلك الالفاظ تصرف بحسب هذه الاستعارة بل هي على حالها قبل الاستعارة فلا يكون حينئذ استعارة تبعية في كلمة على كالاستعارة التبعية في الفعل في قولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى الا انه اقتصر في الذكر من تلك الالفاظ على كلمة على لان الاعتلاء هو العمدة في تلك الهيئة اذ بعد ملاحظته يقرب الذهن الى ملاحظة الهيئة واعتبارها فجعلت كلمة على بمعونة قرائن الاحوال قرينة دالة على ان الالفاظ الاخر الدالة على سائر الاجزاء مقدرة في الارادة فقد دل بها على سائر الاجزاء قصدا كما قصد الاعتلاء بكلمة على ولا مساغ ان يقال استعيرت كلمة على وحدها من الهيئة الثانية للهيئة الاولى وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على ولا متعلق معناها التي تسري الاستعارة منه الى معناها والهيئة الاولى ليست مفهومة منها وحدها فكيف تستعار هي من الثانية للاولى وبعدما اورد ههنا سؤالا وجوابا ونظائر وامثلة قرانية **قال** واذ قد تحققت ما تلونا عليك عرفت ان تميز الوجه الثالث اعني ان تكون الاستعارة تمثيلية عن الوجه الثاني اعني ان تكون الاستعارة تبعية مبني على تدقيق النظر في احوال المعاني المقصودة بالالفاظ المقدرة ورعاية ما تقتضيه قواعد علم البيان فمن ثمت زلت فيه اقدام قوم ضلوا واضلوا وبعدما اطال الكلام في تحقيق الاستعارة في هذه

الآية وفي قوله تعالى لعلكم تتقون وقوله سبحانه ختم الله على قلوبهم قال ثم ان الشارح
بعد ما جرى في المباحثة من ابطالنا الاستعارة التمثيلية التبعية في صورة جزئية
اعني كلمة على كما حققناه وتشبث بما لم يتشبث به كما مضى فكر في نفسه برهة
وقدر ذلك الجزئي في صورة كلية وقرر فقال لا يقال الاستعارة التبعية
الحرفية لا تكون تمثيلية لانها تستلزم كون كل واحد من الطرفين مركبا ومتعلق
معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلتا المقدمتين في حيز المنع فانه
ليس مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة منتزعة من عدة
امور بوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد في المأخذ
لا في نفسه ولا ينافي كونها متعلق الحرف ومن البين في ذلك تقدير المفتاح
الاستعارة لعل في لعلكم تتقون هذه عبارته بعينها ومنها وانت بعد
خبرتك بتحقيق ما قد سلف في افراد متعلقات معاني الحروف ووجوب
تركب ما ينتزع من امور متعددة تعلم سقوط ما فيه معا سقوطا لا مرية
فيه ولا خفاء ثم بعد ما ناقش في خصوصيات عباراته قال واما قوله
ومن البين الى آخره فقد بينا انه خيال فاسد لا يلتبس على من له قدم صدق
في القواعد البيانية ثم قال في آخر كلامه واعلم ان الفاضل اليمني توهم
اجتماع التبعية والتمثيلية من عبارة المفتاح ولكنه لم يصرح بان طرفي تلك
التمثيلية يكونان منتزعين من امور عدة فخفي الفساد في كلامه والشارح
قلده في ذلك وزاد ما ظهر فساده فتثبت انت في رعاية القرائن ولا [تكن]
من المقلدين الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا ولبئس ما كانوا يصنعون انتهى

والعلامة

والعلامة قد قص القصة في اواخر شرح المفتاح شاكيا من الزمان وانقراض
الاقران وقال في اضافة الذكاء الى كاف الخطاب اشارة الى ان المخاطب في
هذا الفن والآخذ في هذا الكتاب ينبغي ان يتصف بسلامة الذوق واستقامة
الطبيعة وشدة الذكاء وصفاء القريحة والا لم يحظ منه بطائل بخلاف بعض
العلوم الاخر فانه ربما يحصل لبعض الاحرار طرف منه بكثرة التكرار واذا تكلم في هذا
الفن كان هزءة للساخرين وضحكة للناظرين كما جرت في مجلس خاص بفحول
الافاضل مناقشة فاسدة في جريان الاستعارة التمثيلية في الحرف على ما نص
به الكشاف والمفتاح وفي ان المنتزع من عدة امور يصح ان يكون واحدا ومتعلقا
لمعنى الحرف وقد حضر بعض العلماء عند انفسهم الجهال في بني جنسهم ممن ليس في
الذكاء في العير ولا في النفير وفي الفضل لا يعرف قبيلا من دبير فحمله التعظم
على التكلم والترأس على التنفس فقال بعد ذرف عينيه وصر اذنيه وحك
لحيته وبل شفته هذا انما هو التفصيل فان كانت مركبات فالصور المنتزعة
متعددة بلا التباس والا فمتحدة كالماخوذ من الكتاب والسنة والاجماع والقياس
فشك جماعة وشكى آخرون وضحك قوم وبكى الاكثرون وما ذونا على ان قلت
اتعظوا معاشر الاكياس وتعوذوا برب الناس من شر الوسواس واصبروا من فقد
الفضلاء على الابتلاء بمثل هذه الخطة النكراء واللجة العمياء والشركة في الصورة
المنتزعة من ظواهر هؤلاء الذين لهم قلوب ولكن لا يفقهون واعين ولكن لا يبصرون
بآذان البهائم يسمعون وباذهان الانعام يعقلون انتهى فهذان خصمان الدان
هما كفرسي رهان نقل كل منهما قصة في ذلك المجلس الخاص وزعم ان الحق معه بين

البيت للازرى البغدادى منه

من حضر من الخواص وعندى وعليه الكثير ان الحق مع العلامة النحرير

عن السعد حدثني وكرر حديثه ٭ ومهما ادعى شيئا فقل صدق السعد ٭

فانه على ما قرره ابن صدر الدين الشيروانى كما ان خصوصية كون المنتزع وجه شبه او مشبها او مشبها به يلغو في اقتضاء التركيب على ما صرح به قدس سره كذلك يلغو في اقتضاء تركيب وجه الشبه كون المنتزع منه امورا معتبرة في الطرفين بل الواجب كونه منتزعا من متعدد اما في الطرفين كما في الاستعارة التمثيلية او في اوصافهما كما في تشبيه الثريا بالعنقود فتركب الطرفين مستلزم لتركب وجه الشبه من غير عكس كلي وقد اشار الى هذا قدس سره بل يجوز ان يكون تركب وجه الشبه منتزعا من عدة امور هي اجزاء له لا اجزاء الطرفين ولا اوصافهما وقد تضمن كلامه قدس سره اعتبار مثل هذا في طرفي الاستعارة التمثيلية انفسهما ومتى صح اعتبار ذلك فيهما فليصح اعتباره في وجه الشبه وكون المتبادر من الانتزاع من الطرفين ممنوع ورأيت لي في مجموعتي بعد ذكر كلام السيد قدس سره ما نصه واجابوا عن شبهة السيد بان انتزاع شيء من امور متعددة يكون على وجوه شتى فقد يكون من مجموع تلك الامور كالوحدة الاعتبارية وقد يكون من امر بالقياس الى آخر كالاضافات وقد يكون بعضه من امر وبعضه من آخر وعلى الاولين لا يلزم من تركيبه بل تعدد مأخذه فيجوز حينئذ ان يكون المدلول الحرفي لكونه امرا اضافيا كالاستعلاء حالة منتزعة من امور متعددة فلجريانها في الحرف تكون تبعية ولكون كل من طرفيه حالة اضافية منتزعة من امور متعددة تمثيلية ولعل اختيار القوم في تعريف التمثيلية لفظ الانتزاع دون التركيب يرشد المنصف الى عدم اشتراط التركيب

اى الاستعاره منه

في الطرفين

70

في الطرفين والا لكان الاظهر لفظ التركيب انتهى ويحكى ان الحافظ التاشكندي اجتمع مع صاحب الارشاد فانجر الكلام في تقلب الامور الى تقلب تيمور فذكر بحث العلامتين وتقديمه السيد على السعد فقال الحافظ اني اظن ان الحق في جانب العلامة الثاني في تجويز اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية وقد حققه في حواشي المطول وصرح به الفاضل اليمني واشار اليه البيضاوى في مواضع عديدة وحكم به غير واحد من الفضلاء فقال صاحب الارشاد هذا مبني على الغفلة عن تحقيق المقام والذهول عن امعان النظر في اطراف الكلام فان مبنى الاستعارة التبعية تشبيه المفرد بالمفرد ومبنى التمثيلية تشبيه المركب بالمركب فيتنافيان فقال الحافظ فما تقول في الحيوان الذى هو جزء للانسان فانه منتزع من امور متعددة وهي جسم نام حساس متحرك بالارادة ومع هذا هو مفرد بلا خفاء فلتكن الهيئة المنتزعة من الامور المتعددة كذلك فقال صاحب الارشاد هذا بحث فلسفي لا يناسب المقام لان اهل المنطق يترددون بين الحد والقضايا وارباب البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما فلما آل الامر الى التشاجر اقيمت صلوة العصر وكانت على شرف الفوات فانفصلوا على ذلك وفات ما فات ولعمري لقد ضل صاحب الارشاد ولم يوفق للرشاد ٭ كما لا يخفى على العلماء الامجاد واما انا لو سئلت بين يدى الله سبحانه يوم القيمة من المحق من الشيخين لقلت العلامة ثم كان الحكم في جانب السيد على سعد الدين لكن ذلك لا يدل على ان السعد غير محق فقد كان الحكم فيما تعلم على باب مدينة العلم امير المؤمنين وقد سمعت من شيخي ذى الفضل الجلي علاء الدين على افندى الموصلي ان تيمورلنك كان لمرجح

فيه يمد في المجلس رجله فكان العلامة اذا جاء مجلسه وقعد معه يفعل مثله فشق ذلك
عليه فامر بعض خواصه ان يسئله عن سبب مد رجليه فسئله فقال متى قعدت
معه غير ماد رجلي وهو ماد رجله امامي يظن من ليس له وقوف على حقيقة امره
من الطارين عليه انه مخل باحترامي ومتى مددت رجلي مثله يقول من ليس بالخبير
قد ارتفعت القيود المرسمية لمزيد المحبة القلبية بين هذا العالم والامير فما
افعل مثله الا صيانة لسوء الظن له فعرض ذلك لتيمور فتنمر عن قبوله الغرور
فنادى الشريف فقال له اجلس بعد اليوم فوق السعد فانك وان كنت دونه
منه بالسن لكنك فوقه شرفا بالاب والجد فقال ايها الامير ان كثيرا من الناس
يظنونه اعلم مني فجلوسي فوقه يوجب عندهم طعني لكني اباحثه يوما بمحضر من
الناس فاذا افحمته على رؤس الاشهاد لم يكن في جلوسي فوقه باس فقال دونك
فافعل وعجل بذلك ولا تكسل فجرى ما جرى وعرى السعد من الغم ما عرى
وانقطع عن مجلس الامير لما احس ان ذلك لم يكن الا لغرض التكدير ولا بدع
في موافقة اكثر اهل المجلس لتيمور فقلما تجد في جلساء الملوك احدا على الرياء
غير مفطور وقد لسع بمثل ذلك سيبويه في المسئلة الزنبورية لما تناظر فيها
مع الكسائي في مجلس يحيى البرمكي في بغداد المحمية فحكم عليه بالخطأ في ذلك النادي
ابو فقعس وابو الجراح وابو ثروان وابو زياد

الا انما الايام ابناء واحد ... وهذي الليالي كلها اخوات

فلا تطلبن من عند يوم وليلة ... خلاف الذي مرت به السنوات

والله تعالى العاصم ... من الرياء وسائر المآثم

السؤال

السؤال الرابع عشر

لم لم يؤت بالفاء في قوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي
وكذا في نظائره واتي بها في قوله عز وجل ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها
ربي نسفا انتهى

اقول

بعد حمد الله الذي يجيب سؤال من اليه فاء ويجزل نوال من بنعمته عليه باء والصلوة
والسلام على سيدنا محمد شافع المشفع يوم تنسف الجبال وتضطرب الارواح
وتنشق عذبات العيون من عواصف الاهوال وعلى آله وصحبه الممتثلين لما اتى
به ذكر شيخ الاسلام القاضي ابو يحيى زكريا الانصاري في كتابه المسمى بفتح الرحمن
بكشف ما يلتبس من القرآن ما نصه كلما جاء من السؤال في القرآن اجيب عنه بقل
بلا فاء الا في قوله تعالى في طه ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها لان الجواب كان
بعد وقوع السؤال وفي طه قبله فتقديره ان سئلت عن الجبال فقل انتهى
وحاصله ان السؤال في الآيات ما عدا آية طه لما كان محققا موجودا عند
نزول الآيات لم يؤت بالفاء فيها وفي آية طه لما لم يكن السؤال محققا موجودا
وقت نزولها قرن الجواب فيها بالفاء المؤذنة بالشرط وفيه نظر فقد روى
الضحاك ان مشركي مكة قالوا على سبيل الاستهزاء يا محمد كيف تكون حال الجبال
يوم القيمة فنزلت وفي الدر المنثور اخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال قالت
قريش يا محمد كيف يفعل ربك بهذه الجبال يوم القيمة فنزلت ويسئلونك عن
الجبال الآية الى غير ذلك مما يدل على تقدم السؤال على النزول ولم اظفر برواية
تدل على تقدم النزول فالاوجه عندي ما ذكره النيسابوري بقوله ويحتمل ان يكون هذا

ذكره النيسابوري في تفسيره صح

اي بالنسبة الى ما تقدم فلا تغفل صح

جواب سخفة تمسك بها منكروا الحشر البعث ومنهم جالينوس زعم ان الافلاك لا تفنى
لانها لو فنيت لابتدات بالنقصان حتى تنتهي الى البطلان وكذا الجبال وغيرها
من الاجرام الكلية فامر الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ان يبين لهم هذه المسئلة
الاصولية من غير تاخير ولهذا دخل فاء التعقيب في الجواب ثم قال وحاصل الجواب
ان كل بطلان لا يلزم ان يكون ذبوليا بل قد يكون دفعيا انتهى ولا ارى شيئا
من الايات الخالية عن الفاء يشارك هذه الاية في هذا المعنى الذى قرره
ورايت في بعض تعليقات الفاضل غياث الدين عيسى الحيدرى على هامش
البيضاوى بخطه المنور انه ما نصه والفاء للمسارعة لا الالزام وفيه رمز خفي
الى ما ذكره النيسابورى والكل ماخوذ من كلام الامام الرازى في تفسيره
قال ان مقصود السائلين الطعن في الحشر والنشر فلاجرم امر صلى الله تعالى عليه وسلم
بالجواب مقرونا بحرف التعقيب لان تاخير البيان في هذه المسئلة الاصولية غير
جائز واما تاخيره في المسائل الفروعية فجائز ولذا لم يؤت بالفاء في الامر
بالجواب في قوله تعالى يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير وقوله تعالى
ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو وقوله سبحانه يسئلونك عن الانفال قل
الانفال لله والرسول وقوله عز وجل يسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير
الى غير ذلك وقال في موضع آخر ان السؤال المذكور اما عن قدم الجبال او عن
وجوب بقائها وهذه المسئلة من امهات اصول الدين فلاجرم امر صلى الله تعالى
عليه وسلم ان يجيب بالفاء المفيدة للتعقيب كانه سبحانه قال يا محمد اجب عن هذا
السؤال في الحال من غير تاخير لان القول بقدمها او وجوب بقائها كفر ودلالة

بناء على اكثر الروايات انهم من الكفرة
وقد روى انهم من المؤمنين
منه

الجواب

الجواب على نفى ذلك من جهة ان النسف ممكن لانه ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل والحس
يدل عليه فوجب ان يكون ممكنا في حق كل الجبل فليس بقديم ولا واجب الوجود لان
القديم لا يجوز عليه التغير والنسف انتهى وفيه ان عدم جواز التغير والنسف انما يسلم
في حق القديم بالذات ولم يذهب احد من السائلين الى كون الجبال قديمة كذلك
واما القديم بالزمان فلا يمتنع عليه لذاته ذلك بل اذا امتنع فانما يمتنع لامر آخر
على ان في كون الجبال قديمة بالزمان عند السائلين وكذا غيرهم من الفلاسفة
نظرا بل الظاهر ان الفلاسفة قائلون بحدوثها الزماني لكنهم لم يعلموا مبدأ معينا
له كما يعلموا كيفيته وسببه على التحقيق فتامل ثم انه عليه الرحمة ذكر ان السؤال
والجواب قد ذكرا في عدة مواضع من كتاب الله تعالى منها فروعية ومنها اصولية و
الاصولية في اربع مواضع هذه الاية وقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت
للناس وقوله سبحانه ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى وقوله عز
وجل يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها الآية انتهى ولا يخفى ان عد جميع ما
ذكر من الاصولية غير ظاهر وعلى تقدير ظهور ذلك في الجميع يرد السؤال عن سر
اقتران الامر بالجواب بالفاء في بعضها دون بعض وكون ما اقترن بالفاء هو
الاهم في حيز المنع فان الامر بالجواب عن السؤال عن الروح ان كان عن القدم ونحوه
منهم كالامر بالجواب فيما نحن فيه بل لعله اهم منه لتحقق القائل بالقدم الزماني للروح
بناء على انها النفس الناطقة كافلاطون واتباعه وقال شهاب الدين الخفاجى
الظاهر انه انما قرن الامر بالجواب بالفاء هنا ولم يقرن بها في تلك المواضع
للاشارة الى ان الجواب معلوم له عليه الصلاة والسلام قبل ذلك فامر صلى الله تعالى عليه وسلم

بالمبادرة اليه بخلاف الجواب عن سؤال الروح وعن سؤال المحيض مثلا لم يكن معلوما له
عليه الصلاة والسلام قبل هما ظن انه لا يتجاسر عليه احد من العوام فضلا عن الخواص
فما ذكره رحمه الله هنا ليس بشيء وانا اقول قد يقال لما كان الجواب هنا لدفع سؤال
عسى يقال على الكلام السابق اعني قوله عز وجل يتخافتون بينهم الآية وهو كيف
يصح تخافت المجرمين المقتضي لاجتماعهم والجبال في البين مانعة عن ذلك فمتى قلتم
بصحته فبينوا لنا كيف يفعل الله تعالى بها وحاصل الجواب ان الجبال تنسف في ذلك
الوقت فلا يبقى مانع عن الاجتماع والتخافت قرن الامر بالفاء للمسارعة الى
الذب عما عسى يعترض به على الدعوى السابقة والآيات التي لم يقرن الامر فيها
بالفاء لم تسق هذا المساق كما لا يخفى على ارباب الاذواق فتامل وافهم والله تعالى
باسرار كتابه اعلم

السؤال الخامس عشر

صح ان اليهود سئلوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن الروح وعن اصحاب الكهف
وعن ذي القرنين في وقت واحد فلم لم تجعل هذه الثلثة في سورة واحدة انتهى

اقول بعد حمد الله الذي رتب الآيات ترتيبا وجعلها متناسقة تناسقا عجيبا
والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي تنزل عليه القران نجوما وجعل اياته لشياطين
الاوهام رجوما وعلى آله واصحابه الذين شادوا الدين وسادوا على تفاوت
مراتبهم المؤمنين ما ذكره السائل من وقوع السؤال من اليهود عن الثلثة في وقت
واحد لم نجده فيما يعول عليه نعم وجدنا ان اليهود علموا بعض قريش فسئلوا في وقت
واحد ففي الدر المنثور اخرج ابن اسحق وابن جرير وابن المنذر وابو نعيم والبيهقي

كلاهما

76

كلاهما في دلائل عن ابن عباس قال بعث قريش النضر بن الحرث وعقبة بن ابي
معيط الى احبار يهود بالمدينة فقالوا لهم سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته
واخبروهم بقوله فانهم اهل الكتاب الاول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الانبياء
فخرجا حتى اتيا المدينة فسئلوا احبار يهود عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ووصفوا لهم امره وبعض قوله وقالا انكم اهل التورية وقد جئناكم لتخبرونا عن
صاحبنا هذا فقالوا لهم سلوه عن ثلث فان اخبركم بهن فهو نبي مرسل وان لم
يفعل فالرجل متقول فروا فيه رايكم سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الاول ما كان
من امرهم فانه قد كان لهم حديث عجيب وسلوه عن رجل طواف بلغ مشارق الارض
ومغاربها ما كان نباؤه وسلوه عن الروح ما هو فان اخبركم بذلك فهو نبي
فاتبعوه والا فهو متقول فاقبل النضر وعقبة حتى قدما على قريش وقالا يا معاشر
قريش قد جئنا بفصل ما بينكم وبين محمد قد امرنا احبار يهود ان نسئله عن امور
فاخبروهم بها فجاؤا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا يا محمد اخبرنا فسألوه عما
امروهم به فقال لهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اخبركم غدا بما سئلتم عنه
ولم يستثن عليه الصلاة والسلام فانصرفوا ومكث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
خمسة عشر ليلة لا يحدث الله تعالى اليه في ذلك وحيا ولا ياتيه جبرئيل عليه السلام
حتى ارجف اهل مكة واحزن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مكث الوحي عنه وشق
عليه ما يتكلم به اهل مكة ثم جاء جبريل من الله تعالى بسورة اصحاب الكهف فيها معاتبته
اياه على حزنه عليهم وخبر ما سئلوه من امر الفتية والرجل الطواف وقوله تعالى
ويسئلونك عن الروح واخرج ابو نعيم في الدلائل من طريق السدي الصغير عن

الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان قريشا بعثوا خمسة رهط منهم عقبة ابن ابي معيط
والنضر بن الحارث الى المدينة يسئلون اليهود عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فوصفوا لهم صفته فقالوا لهم نجد نعته وصفته ومبعثه في التورية فان كان
كما وصفتم لنا فهو نبي مرسل وامره حق فاتبعوه ولكن سلوه عن ثلث خصال
فانه يخبركم بخصلتين ولا يخبركم بالثالثة ان كان نبيا فانا قد سئلنا مسيلمة
الكذاب عن هؤلاء الثلث فلم يدر ما هي فرجعت الرسل الى قريش بهذا الخبر من
اليهود فاتوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا يا محمد اخبرنا عن ذي القرنين
الذي كان قد بلغ المشرق والمغرب واخبرنا عن الروح واخبرنا عن اصحاب
الكهف قال اخبركم بذلك غدا ولم يقل ان شاء الله فابطأ عليه جبرئيل عليه السلم
خمسة عشر يوما فلم يأته لترك الاستثناء فشق ذلك على رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم ثم اتاه جبرئيل بما سئلوه فقال يا جبرئيل لم ابطأت علي فقال
بترك الاستثناء ان تقول ان شاء الله ثم اخبره بخبر ذي القرنين وبخبر
الروح واصحاب الكهف ثم ارسل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى قريش فاتوه
فاخبرهم من حديث ذي القرنين وقال لهم الروح من امر ربي يقول من علم ربي
لا علم لي به فلما وافق قول اليهود انه لا يخبركم بالثالث قالوا سحران تظاهرا
تعاونا يعنون التورية والقرآن وقالوا انا بكل كافرون وحدثهم بحديث
اصحاب الكهف انتهى ويمكن ان يقال اسناد السؤال في كلام السائل الى ضمير اليهود
مجاز على ما ذكر من الروايتين وفي اخبار بعضها على التحقيق اصح مما ذكر ما هو صريح
في ان بعض الاسئلة كانت منهم وانهم سئلوا بانفسهم لكنها تدل على ان السؤال

عن الثلثة لم يكن في وقت واحد اخرج احمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي
وابن جرير وابن المنذر وابن حبان وابن مردويه والبيهقي وابو نعيم معا في الدلائل
عن مسعود قال كنت امشي مع النبي عليه الصلاة والسلام في حرث المدينة وهو متكئ على
عسيب فمر بقوم من اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح وقال بعضهم لا
لا تسئلوه فسئلوه وقالوا يا محمد ما الروح فما زال متوكئا على العسيب فظننت انه
يوحى اليه فقال ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي واخرج ابن ابي حاتم
عن السدي قال قالت اليهود للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم يا محمد انك انما تذكر ابرهيم
وموسى وعيسى والنبيين انك سمعت ذكرهم منا فاخبرنا عن نبي لم يذكره الله تعالى
في التورية الا في مكان واحد قال ومن هو قالوا ذو القرنين قال ما بلغني عنه
شيء فخرجوا فرحين قد غلبوا في انفسهم فلم يبلغوا باب البيت حتى نزل جبرئيل
عليه السلام بهذه الآيات ويسئلونك عن ذي القرنين قل ساتلوا عليكم منه
ذكرا الآيات هذا وبالجملة في السؤال ما لا يخفى على من احاط علما بما ذكرنا من
الاخبار وبعد اغماض المعين عما فيه وتسليم ان السؤال عن الثلثة كان في وقت
واحد **نقول** ذكر في تناسق الدرر في تناسب السور ما نصه ان اليهود امروا
المشركين ان يسئلوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ثلثة اشياء عن الروح وعن
قصة اصحاب الكهف وعن قصة ذي القرنين وقد ذكر الله تعالى جواب السؤال
الاول في آخر سورة بني اسرائيل فناسب اتصالها بالسورة التي اشتملت على جواب
السؤالين الاخيرين فان قلت هلا جمعت الثلثة في سورة واحدة قلت لما لم يقع
الجواب الاول بالبيان ناسب فصله في سورة انتهى وتفصيل الكلام ان الله عز وجل

انزل القرآن على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم متفرقا على حسب الحكمة والمصلحة وكان
عليه الصلاة والسلام اذا نزلت الاية يقول اجعلوها في سورة كذا في موضع كذا
مراعيا للمناسبة ممتثلا للوحي الالهي والتوقيف الرباني في ذلك غير ملاحظ ان الآية
مكية والسورة مدنية او بالعكس فالقرآن بهذا الترتيب المعروف اليوم كان في
زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الارض كما كان في بيت العزة في السماء حين انزله
الله تعالى اليه جملة واحدة لا كل طبق ما في اللوح المحفوظ وحقق جمع اكابر نحارير هنا
بيانهم العقد وتعقد عند ذكرهم الخناصر ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه هو الذي
يتولى ذلك فهو اول من رتب القرآن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بامره
كما صرح به الجلال السيوطي من الشافعية والامام النسفي من الحنفية والحافظ
ابن الجوزي من الحنابلة لكنه كان متفرقا في الصدور والرقاع والاكتاف غير
مجموع في مصحف واحد ثم جمع كذلك بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم زمن خلافة
الصديق باستدعاء الفاروق رضي الله تعالى عنهما وذلك حين كثر القتل في القراء
يوم اليمامة فخشي على القرآن الضياع وتولى جمعه بامر الصديق زيد بن ثابت
جعل يتتبعه من صدور الرجال ومن الرقاع والاكتاف ونحوها حتى جمعه في
فكانت عند ابي بكر وبعده عند عمر وبعده عند حفصة ثم اختلف الناس اختلافا كثيرا
في القراءة زمن عثمان رضي الله تعالى عنه فقال حذيفة لعثمان يا امير المؤمنين ان الناس
اختلفوا في القرآن فادرك هذه الامة قبل ان يكفر بعضها بعضا فجمع الناس على
القراءة حسب العرضة الاخيرة ودعى زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وابن عباس
وغيرهم فنسخوا عدة مصاحف ثم وقع اتفاق الصحابة كعلي كرم الله تعالى وجهه وغيره

استثنى بعضهم سورة براءة وقال توفي عليه الصلاة والسلام ولم يبين موضعها فبين بعده اجتهادا منه

ذهب جمع الى ان ترتيب الآي توقيفي وترتيب السور اجتهادي منه

كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يعرض القرآن على جبريل عليه السلام كل سنة في رمضان مرة وفي السنة الاخيرة عرضه مرتين منه

الا

الا من شذ كابن مسعود على احراق المصاحف المشتملة على ما يخالف ما كان في العرضة
الاخيرة فاحرقت وفرق ما نسخ فارسل مصحف الى الكوفة ومصحف الى البصرة ومصحف
الى الشام وامسك عثمان مصحفا عنده وقيل ارسل ايضا مصحف الى اليمن وآخر الى
مكة وآخر الى البحرين وكان يقال لكل المصحف الامام وكتبت هاتيك المصاحف
برسم مغاير للرسم المعروف اليوم بين الكتاب يسمى الرسم العثماني ويحرم على ما نص
عليه الشافعية كتابة القرآن بغير ذلك الرسم كما يفعله اليوم كثير من الناس وغالب
الظن ان تلك المغايرة كانت عن عمد لحكمة يعرفها من وفق لمعرفتها وزعم ابن
خلدون في مقدمة تاريخه انها كانت لقلة التدرب بصنعة الكتابة لحداثة العهد
بها وقرب زمان وصولها الى الحجاز من الكوفة وما هي الا كصنعة الخياطة والحياكة
لا ينقص الكامل جهلها ولعظم شان هذا الجمع شاع ان عثمان هو الجامع للقرآن
وحقيقة الامر ما سمعت ثم لما كان كل من جواب السؤال عن اصحاب الكهف
وجواب السؤال عن ذي القرنين قصة وحكاية ناسب ان يذكرا معا في سورة
واحدة ويزيد الجمع حسنا كون احدى القصتين عن ملك والاخرى عن ضده
ولما لم يكن جواب السؤال عن الروح كذلك ناسب ان لا يذكر معهما ولما وافق
الاسراء في الغرابة ناسب ان يذكر في سورته وانما ذكر قريبا من الآخر ليقوى به
اتصال السورتين ولما انجر الكلام السابق على آية الروح الى ذكر الانسان وما
جبل عليه ناسب البحث عن الروح ولهذا عقب الكلام بقوله تعالى ويسئلونك عن
الروح ولعل هذا اولى مما وقع في الكشف حيث قال وجه التعقيب بقوله تعالى
ويسئلونك عن الروح ان فسر بالقرآن ظاهر ملائم لقوله سبحانه وننزل من

القرآن ما هو شفاء ورحمة ولما بعده من الامتنان عليه وعلى متبعيه وكذلك ان فسر بجبريل عليه السلام واما على قول الاكثر فقد وقع معترضا دلالة على خسارهم وضلالهم وانهم مشتغلون عن تدبر الكتاب والانتفاع به الى التعنت بسؤال ما ليس من ضرورة حالهم فان سبيل معرفته ازالة الغشاء عن ابصار القلوب باجلاء كحل الجواهر من كلام علام الغيوب فهو عند المكتحلين اجلى جلي وعند المشتغلين اخفى خفي انتهى وقد تضمن ما اتينا به الجواب عن السؤال وزيادة فوائد تشرح البال فافهم والله تعالى اعلم

السؤال السادس عشر

قال الجلال السيوطي في الدر المنثور في تفسير سورة النور اخرج ابن ابي حاتم عن ابن عباس مثل نوره هي خطأ من الكاتب وهو سبحانه اعظم من ان يكون نوره مثل نور المشكوة قال مثل نور المؤمن كمشكوة فما معنى هذا الكلام الذي يوجب رفع الموثوق لما بين ايدينا من كلام الملك العلام انتهى

اقول بعد حمد الله الذي انزل القرآن على عبده ليكون للعالمين نذيرا وحفظه من التبديل والتغيير فلن يستطيع احد تبديلا فيه وتغييرا والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي بين ما انزل عليه وعصم عن الخطأ في تبليغ ما اوحي اليه وعلى آله وصحبه الذين سمعوا القرآن فوعوه وعرفوا الحق فرعوه لتواتر مثل نوره وثبوت ان ابن عباس احد المجتمعين على نسخ المصحف الامام من غير انكار يكذب هذا الخبر عنه على انه روى عنه كما في المعالم سعيد بن جبير مثل نوره الذي اعطى المؤمن ولا يبعد ان يقال ان الخبر المذكور من وضع بعض الشيعة وحاشا ترجمان القرآن منه وهذا

مثل

مثل ما نسبوا الى الامير كرم الله تعالى وجهه انه قال في وطلح منضود ما شأن الطلح انما هو طلع وقرأ للاشتهار لها طلع نضيد فقيل او نحولها يا امير المؤمنين فقال لا ان اي القرآن لا يهاج اليوم ولا يحول ومثل ما نسب الى الترجمان ايضا انه قال في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه انزل الله تعالى هذا الحرف على لسان نبيكم ووصى ربك ان لا تعبدوا الا اياه فلصقت احدى الواوين بالصاد فقرأ الناس وقضى ربك ولو نزلت على القضاء ما اشرك به احد ولهذا وامثاله زعمت طائفة من الشيعة ان في القرآن تحريفا بل زعمت ان عثمن حرف منه كثيرا واسقط كثيرا من ذلك انه اسقط وحاشاه وجعلنا عليا صهرك وكذا اسقط من سورة الاحزاب فضائل اهل البيت والائمة وآيات فيها التحريض على اعانتهم وايجاب طاعتهم على الخلق وكانت قبل الاسقاط مقدار سورة الانعام واسقط ايضا سورة النورين حيث كانت في علي وفاطمه رضي الله تعالى عنهما واستدلوا ايضا على انه اسقط من القرآن ما اسقط ما رواه الكليني عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله انه قال ان القرآن الذي جاء به جبرئيل عليه السلام الى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم سبعة عشر الف آية وبما روى محمد بن نصر عنه ايضا انه قال في لم يكن اسم سبعين رجلا باسمائهم واسماء ابائهم وما روى عن سالم بن سليمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله وانا اسمع حروفا من القرآن ليست ما يقرأها الناس فقال ابو عبد الله مه عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام القائم قرئ كتاب الله تعالى على حده الى غير ذلك من رواياتهم ونحن نقول باسقاط بعض ما انزل قرآنا ولكن كان ذلك على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان نسخا لما اسقط واما الاسقاط

طائفة

بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمما لا ينبغي ان يقول به مسلم ومن ادعاه فقد كفر
ومحققوا الشيعة معنا في ذلك كما يدل عليه كلام الطبرسي منهم في تفسيره مجمع البيان
ولعمري ان هاتيك المقولة مقولة شنعاء وجهالة عمياء وقد تعقبها بعض الناس ونظر
فيها بعدة اوجه **الاول** انه يلزم من ذلك تكفير جميع الصحابة حتى علي كرم الله وجهه
حيث اقروا فاعل ذلك مع قدرتهم على الانكار والمنع وانكار المقدرة مكابرة **الثاني**
ان فيه تكذيب قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله سبحانه لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ولم يرتض هذا الوجه الامام الرازي
وتعقبه بان من قال بالتغيير والزيادة والنقص فيه ربما يقول بان كل آية تدل
على حفظه عن ذلك من زيده **الثالث** انه لو وقع ذلك في عهد الخليفة الثالث
او الخلفاء الثلاثة لرده علي كرم الله تعالى وجهه في خلافته والسكوت عن الحق تقية
يبطل الخلافة كلا خلافة ويقال ايضا للزاعم في حق اسد الله الغالب ليث بني
طالب رضي الله تعالى عنه لم لم يسكت عن طلب حقه ويدع معوية وشانه ويسكت
عن بيان الحق في الكتاب المنزل على النبي المرسل صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عماد الدين
وحجته على المكلفين **الرابع** انه يلزم من ذلك رفع الوثوق عن القرآن كله لان
من ينقص من القرآن مدح غيره لا يؤمن ان يبدل ما لا يهواه من الاحكام بما يهواه
وهذا يوجب للشك في كل آية وهو خروج بين من الدين **الخامس** ان عليا كرم الله تعالى
وجهه قعد بالاتفاق بعد وفاة ابن عمه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في بيته
حتى جمع القرآن واعتذر به للشاك الى ابي بكر في تخلفه فلو لا ان جمعه موافق لجمع عثمان
من حيث عدم الزيادة والنقصان لاظهر جمعه وترك جمع عثمن فهو اسد الله الذي لا

تأخذه

تاخذه في الله لومة لائم وقد صح ان عثمن لما نهى عن التمتع وقال ان العمرة في اشهر الحج كانت
مخصوصة بحجة الوداع خالفه علي كرم الله تعالى وجهه وقال ما تريد الى شيء فعله رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم تنهى عنه واحرم بالعمرة ودخل مكة متمتعا وهذا الحكم دون تبديل
القرآن بكثير فكيف يسكت عنه ولا ينكر هذا ولا يبالي **السادس** ان اسقاط ما يزعمه الشيعة
ذما لبني امية الذين عثمن منهم ان لم يكن عند عثمن اهم من اسقاط مدح اهل البيت فلا
اقل من ان مثله فعدم اسقاطه ظاهر عند المنصف في عدم اسقاط ذاك **السابع**
انه اذا كان القرآن بهذه المثابة عند القائلين بالتغيير فلاي شيء يستدلون به وياخذون
باحكامه ويتعبدون بتلاوته هذا ولا يخفى انه يمكن ارجاع بعض هذه الاوجه الى بعض
وعندي ان تلك المقالة اظهر من ان يبين فسادها او ينبه عليه ومما ينادي على كذب
نسبة ما ذكره السائل الى ابن عباس المحذور الذي ذكره في القراءة المتواترة اعني قوله
هو اعظم الخ فان القراءة بالرواية لا بالدراية مع ان تلك الشبهة لاوهن من بيت
العنكبوت فكيف يتشبث بها الحبر وهل جهل وحاشاه صحة تشبيه الاعلى بالادنى اذا
كان مالوفا وهو طريق فصيح وبعد ارخاء العنان وتسليم صحة نسبة ما ذكر الى ترجمان
القرآن **نقول** ان القرآن كان يقرأ على انحاء شتى على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
في مبدأ الامر حسبما سمع منه عليه الصلوة والسلام قبل العرضة الاخيرة فكان من سمع
شيئا ينكر على من لم يوافقه ويخطاه فيما سمعه ففي الصحيحين واللفظ للبخاري عن
ابن شهاب قال اخبرني عروة ابن الزبير ان المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن عبد القاري
حدثاه انهما سمعا ابن الخطاب يقول سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في
حياة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال فاستمعت لقراءته فاذا يقرأ على حروف

كثيرة لم يقرئنيها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت كذبت فان رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم فكذلك شانه في الصلوة فتصبرت حتى سلم فلببته بردائه فقلت من اقرأك
هذه السورة التي سمعتك تقرأ قال اقرأنيها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فقلت كذبت فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اقرأنيها على غير ما قرأت
فانطلقت به اقوده الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت اني سمعت هذا
يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
اقرأ يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
كذلك انزلت ثم قال اقرأ يا عمر فقرأت القراءة التي اقرأني فقال رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم كذلك انزلت ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فاقرؤا ما تيسر منه
واخرج ابو جعفر الطبري في اول تفسيره بسنده عن ابي قال دخلت المسجد وصليت
فقرأت النحل ثم جاء آخر فقرأها على غير قراءتي ثم دخل رجل فقرأها بخلاف
قراءتنا فدخل نفسي من الشك والتكذيب اشد مما كان في الجاهلية فاخذت بايديهما
الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت يا رسول الله استقرأ هذين فقرأ احدهما فقال
اصبت ثم استقرأ الآخر فقال احسنت فدخل قلبي اشد مما كان في الجاهلية من
الشك والتكذيب فضرب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صدري وقال اعاذك
الله من الشك وخسأ عنك الشيطان ففضت عرقا فقال اتاني جبريل فقال
اقرأ القرآن على حرف واحد فقلت ان امتي لا تستطيع ذلك حتى قال سبع مرات
فقال لي اقرأ على سبعة احرف والاحاديث في ذلك كثيرة وربما يفهم من بعضها انه كان
يجوز القراءة باختلاف اللغات والالفاظ المترادفة والمتقاربة معنى ففي اول تفسير الطبري

عن ابي

عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال انزل القرآن على سبعة احرف
فالمراء في القرآن كفر ثلث مرات فما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم فردوه الى عالمه وفي رواية
فاقرؤا ولا حرج ولكن لا تختموا ذكر رحمة بعذاب ولا ذكر عذاب برحمة وقد جاء عن
ابن مسعود ليس الخطأ ان تدخل بعض السورة في الاخرى ولا ان تختم الآية بحكيم عليم
او عليم حكيم ولكن الخطأ ان تجعل فيه ما ليس فيه وان تختم آية رحمة بآية عذاب او آية
عذاب بآية رحمة وفي رواية اني سمعت القراءة فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما علمتم
انما هو كقول احدكم هلم وتعال ولهذا كان يقرأ الا زقية واحدة قال بعض الشيوخ
في قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والقوم بالنسبة الى نبينا صلى الله
تعالى عليه وسلم العرب كلهم وقد انزل الله تعالى القرآن بلغة قريش ومن جاورهم من
فصحاء العرب ثم اباح للعرب المخاطبين به المنزل عليهم ان يقرؤه بلغاتهم التي جرت
عادتهم باستعمالها على اختلاف في الالفاظ والاعراب ولم يكلف احدا منهم
الانتقال من لغة الى غيرها لمشقة ذلك عليهم ولان العربي اذا فارق لغته
التي طبع عليها تدخل عليه الحمية من ذلك فتاخذه العزة وربما يتباعد عن الايمان
وكان ذلك منا منه تعالى ورحمة فلذا ورد الفاظ مخالفة الفاظ المصحف المجمع
عليه كالصوف بدل العهن وزقية بدل صيحة وحططنا بدل وضعنا وحطب
جهنم بدل حصب جهنم الى غير ذلك فقبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكل
رجل منهم متمسك بما اجازه له عليه الصلاة والسلام وان كان مخالفا لقراءة صاحبه
وقال ابو شامة في المرشد الوجيز كان هذا سابقا قبل جمع الصحابة المصحف تسهيلا
على الامة حفظه لانه نزل على قوم لم يعتادوا الدرس والتكرار وحفظ الشيء بلفظه

بل هم قوم عرب فصحاء يعبرون عما يسمعون باللفظ الفصيح ثم ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم
خافوا من كثرة الاختلاف والهوا وفهموا ان تلك الرخصة قد استغنى عنها بكثرة
الحفظة للقرآن ومن نشأ على حفظه صغيرا وان العرب قد الفوا الاسلام وتادبوا
باَدابه ولم يبق عندهم ما كان من الحمية الجاهلية فحسموا مادة ذلك بنسخ القرآن على اللفظ
المنزل دون اللفظ المرادف له او المقارب معنى وصار الاصل ما استقر عليه القرآن
في السنة التي توفي فيها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما عارضه به جبريل عليه السلم
في تلك السنة مرتين ثم اجتمعت الصحابة على اثباته بين الدفتين وبقي من الاحرف
السبعة التي كان ابيح قراءة القرآن عليها ما لا يخالف المرسوم وهو ما يتعلق بتلك
الالفاظ من الحركات والسكنات والتشديد والتخفيف وابدال الحرف بحرف
يوافقه في الرسم وما لا يحتمله الرسم الواحد فرق في المصاحف فكتب بعضها على رسم
قراءة وبعضها على رسم قراءة اخرى وامثلة كل ذلك معروفة عند القراء ولم تكن
المصاحف اذ ذاك منقوطة ولا ذوات شكل وقال غير واحد كانت الصحابة الى زمن
عثمن تقرأ القرآن بانحاء شتى من الزيادة والالفاظ المترادفة والتقديم والتاخير
نحو ان الله يغفر الذنوب جميعا ولا يبالي وجاءت سكرة الحق بالموت صراط من انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم وغير الضالين يأخذ كل سفينة صالحة غصبا والعصر ونوائب
الدهر ان الانسان لفي خسر ولد اخ او اخت من امه وما اصابك من سيئة
فمن نفسك انا كتبناها عليك وطعام الفاجر وان بوركت النار ومن حولها
في نظائر كثيرة لذلك فجمعهم عثمن باجماع من الصحابة على ما كتبت عليه المصاحف
وبقي من القراءات ما وافق المرسوم فهو المعتبر الآن وفي ايسيره اختلف رسمها

في

79
في مصاحف الامصار نحو اوصى ووصى ومن يرتد ومن يرتدد وغير ذلك فكانهم
اسقطوا ما فهموا نسخه بالعرضة الاخيرة التي عرضت على رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم وعرضها هو عليه الصلاة والسلام على جبريل عليه السلام ورسموا ما سوى ذلك من
القراءات التي لم تنسخ وعمدتها القراءات السبع المعروفة للقراء السبعة ابي عمرو ونافع
وابن كثير وعامر وعاصم وحمزة والكسائي وهي متواترة مطلقا او فيما ليس من قبيل
الاداء على ما رواه ابن الحاجب وخالف في تواترها صاحب البديع من متاخري
الحنفية فاختار انها مشهورة وهو اختيار ساقط عن درجة القبول واسقط منه
ما رواه السروجي الحنفي في باب الصوم من كتاب الغاية شرح الهداية انها آحاد وهو
خلاف مذهب جميع اهل السنة واستشكل تواترها بان الاسانيد الى الائمة السبعة
واسانيدهم الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ما في كتب القراءات آحاد فمن اين
جاء التواتر واجيب بان انحصار الاسانيد المذكورة في طائفة لا يمنع مجيء
القراءة عن غيرهم وانما نسبت القراءة الى الائمة ومن ذكر في اسانيدهم اليهم لتفقههم
بضبط الحروف وحفظ شيوخهم فيها ومع كل منهم في طبقته ما يبلغ عدد التواتر
لان القرآن قد تلقاه من اهل بلد بقراءة امامهم الجم الغفير عن مثلهم وكذلك
دائما مع تلقي الائمة لقراءة كل منهم بالقبول ووراء هذه السبع وعلى قول مضعف
او العشرة اي السبعة المذكورة وقراءة يعقوب وابي جعفر وخلف على ما صح شاذ لا
يجوز القراءة به مع اعتقاد انه قرآن او مع خلط به لا في الصلوة ولا في غيرها وتبطل
الصلوة به ان غير المعنى وكان قاريه عامدا عالما على ما قاله النووي في فتاويه ونقل
بعض الشافعية عن الروضة واصلها انها تبطل به ايضا ان زاد حرفا او نقصه وبعضهم

يخص لبطلان بالزيادة فيما لو اعتبرت المعنى وفي اجرائه مجرى الاخبار الآحاد في الاحتجاج
به قولان والاكثرون على اجرائه كذلك وفي جمع الجوامع هو الصحيح اذا علمت ما
سمعت فاعلم انه يحتمل ولو على بعد ان يكون ابن عباس انما سمع من رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم مثل نور المؤمن كمشكوة دون مثل نوره كمشكوة فخطأ كاتب ذلك
كما خطأ عمر رضي الله تعالى عنه هشاما كما تقدم كان قوله ذلك قبل تمام الاجماع
على ما في مصاحف الامصار والغاء ماعداه عن حيز الاعتبار وهكذا يقال في
كل ما شاكل ذلك او قارب ما هنالك فتامل والاقرب القول بكذب هذه
الرواية عن ابن عباس ولعمري ان تخطئة الراوي اهون بكثير من تصويبه المستلزم
لتخطئة ابن عباس في سكوته يوم الجمع والكتابة عن الحق وتخطئة بعد ذلك
الجم الغفير من اجلة الصحابة رضي الله تعالى عنهم والكلام في هذا المقام وافر مديد
ويكفي من القلادة ما احاط بالجيد

اي من حيث القرآنية فلا تغفل منه

السؤال السابع عشر

ما دليل ان الصحابة العوام منهم والخواص عدول قبل الفتنة وبعدها حتى
عمرو بن العاص والله تعالى قد فسق البعض بقوله سبحانه يا ايها الذين آمنوا
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية انتهى

اقول بعد حمد الله الذي جرد اصحاب حبيبه عن ثياب الفسق وكساهم من اردية
العدالة افخر لباس وخصهم من بين عموم الخلق بحلية وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس والصلوة والسلام على سيدنا محمد المصطفى على سائر الخلائق
والمنعوت باشرف الخصال واعظم الخلايق وعلى آله واصحابه ذوي الفضل الجلي الجليل

الحمد

الممدوحين بالسنة الوحي في محافل القرآن والتورية والانجيل لا تبا ولا من الكلام في
معنى الصحابي فنقول الصحابي بفتح الصاد على ما هو الشايع المشهور نسبة الى الصحابة
وهي كالصحبة مصدر صحب كسمع وقيل نسبة الى الصحابة جمع صاحب ولم يجمع فاعل
على فعالة على ما قيل الا هذا وكثيرا ما ينسب الى الجمع اذا صار كالعلم مثل انصاري وعلى
كلا القولين هو بمعنى صاحب الا انه شاع في صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
والصاحب في اللغة على ما قاله الراغب الملازم انسانا كان او حيوانا او مكانا او
زمانا ولا فرق بين ان تكون مصاحبة بالبدن وهو الاصل او بالعناية والهمة ولا
يقال في العرف الا لمن كثرت ملازمته وطالت صحبته وشاع فيه استعماله في العشير
الموالي بل لا يكاد يسمع اطلاقه عرفا على المعادي وان كثرت ملازمته وقد يطلق فيه
على الموالي حقيقة او حكما بشرط ان يكون له صحبة في الجاهلية وصاحب رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم عند جمع من المحدثين والاصوليين من رأى النبي عليه الصلاة
والسلام من الانس والجن قيل والملك يقظة مؤمنا به ومنهم من قال كابن السبكي
من اجتمع بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ ليشمل الاعمى من اول الصحبة كابن ام مكتوم
وارادوا بالمؤمن ما يعم المؤمن اصالة كالبالغ والمميز بناء على ان التكليف كان في
صدر الاسلام منوطا بالتمييز دون البلوغ والمؤمن تبعا كالصغير المؤمن احد ابويه
ليدخل الاطفال الذين حنكهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومن لم يكن بلغ سن
التكليف ولم يجتمعوا به والا راوه بعد البلوغ واشترط بعضهم التمييز فلم يعد الاطفال
الذين حنكوا ولم يلقوه عليه الصلوة والسلام بعد من الصحابة واشترط الاكثرون كون
الاجتماع والايمان بعد البعثة فلم يعدوا نحو ورقة بن نوفل صحابيا لان اجتماعه

مؤمنا به بعد النبوة وقبل البعثة وتوفي رضي الله عنه ايام فترة الوحي وكون ذلك
والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حي فلا يدخل في عداد الصحابة من رآه عليه الصلاة والسلم
متوفى قبل ان يدفن كابي ذويب الهذلي الشاعر في قول وكون ذلك ايضا لا على خرق
العادة فلا يدخل في عدادهم ايضا ابواه عليه الصلاة والسلام بناء على ما ورد في
حديث ضعيف ان الله تعالى احياهما رضي الله تعالى عنهما له عليه الصلاة والسلم فآمنا
به مع القول بردتهما اياه عند الايمان وعمم بعضهم حتى جعل ذلك شاملا لما كان
قبل النبوة فعد زيد بن عمرو بن نفيل المجتمع مؤمنا به عليه الصلاة والسلام قبلها
بخمس سنين وتوفي اثنائها وكذا بحيرا الراهب صحابيا وهو توسع وضيق بعضهم فقال
يشترط في اطلاق اسم الصحابي على شخص الرواية عنه عليه الصلاة والسلام نظرا الى
انها المقصود الاعظم من صحبته عليه الصلاة والسلم لتبليغ الاحكام واطالة الصحبة
نظرا الى اشتراط الاطالة فيها عرفا واكتفى بعضهم باشتراط الاطالة من غير تحديد
لمقدارها ونسب هذا لجمهور الاصوليين وحدها بعضهم بمقدار ستة اشهر وقال
ابن المسيب لا بد فيها من سنة او غزو معه صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يعتبر كل ذلك
الحافظ ابن حجر العسقلاني واشترط الجميع في بقاء وصف الصحبة عدم عروض المنافي
كالردة فمن ارتد والعياذ بالله تعالى زال عنه اسم الصحبة كعبد الله بن خطل الذي
ارتد وقتل مرتدا وهو متعلق باستار الكعبة وكربيعة ابن امية بن خلف ثم اختلفوا
فيمن عرض له ذلك وزال بان عاد الى الاسلام كعبد الله بن ابي سرح والاشعث بن
قيس لعوده بعد الردة الى الاسلام في خلافة ابي بكر فقيل لا يسمى صحابيا مطلقا لان
الردة تحبط العمل مطلقا لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقيل يسمى مطلقا لانها

انما

انما تحبط بشرط الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك
حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والتوزيع
خلاف الظاهر في النظر الجليل وقيل ان عاد الى الاسلام في حيوته عليه الصلاة والسلام
فيسمى وان بعد وفاته فلا وهو قول ساقط جدا عن درجة القبول وللاحتراز عن المرتد
زاد بعض متاخري المحدثين على ما قيل كالعراقي في التعريف ومات مؤمنا ولعله اراد
تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا والا لزم على ما قال الجلال المحلي
ان لا يسمى الشخص صحابيا حال حيوته ولم يقل بذلك احد ثم ان الظاهر ان المراد
من الصاحب الواقع في كلامه عليه الصلاة والسلام مثل الله الله في اصحابي الموالي
حقيقة او حكما الذي له صحبة في الجملة فان الكريم يعد ذلك صاحبا ويرعى حقوقه
كما يرعى حقوق الملازم فيكون الصحابي بمعنى من اجتمع مؤمنا بالنبي صلى الله تعالى عليه
وسلم موافقا لذلك لبعد التزام القول بان الكافر لا يعد مواليا له صلى الله تعالى
عليه وسلم وان بذل ماله ونفسه لاجله وقيل الصاحب في ذلك مجاز حقيقته المعنى العرفي
المشهور اعني العشير الموالي ولعل مدعي ذلك يقول بوجود قرائن في وقت الاستعمال
تدل على ارادة المعنى الذي عليه اكثر اهل الحديث اعني من اجتمع ولو لحظة مؤمنا به
صلى الله تعالى عليه وسلم ويمكن ان يقول نحو هذا كل معرف للصحابي بالنسبة الى ما عرفه
به فلا يقال ان ما ذكر من التعريفات اصطلاحات حدثت بعده صلى الله تعالى عليه وسلم
فكيف يحمل ما وقع في الاحاديث على شيء منها فتامل واذ تبين لك ما تبين
فنقول الصحابة بالمعنى اللغوي لم يقل احد بان كلهم عدول لظهور ان ممن صحبوه
عليه الصلاة والسلم كافرين ومنافقين اتفاقا ثم الصحابة بالمعنى الذي قاله

المحدثون والاصوليون وغيرهم في عدالة جميعهم خلاف فذهب الاكثر من العلماء
السلف والخلف الى عدالتهم مطلقا على معنى انهم ماماتوا الا وهم عدول لا بمعنى انه
لم يصدر اصلا من احد منهم مفسق كزنا وشرب خمر ضرورة انه صدر من بعضهم كما عز
ما يفسق به وكان امر الله قدرا مقدورا وقيل كغيرهم فيهم العدل وغيره وقيل هم
كلهم عدول الى حين قتل عثمن ويبحث عن عدالتهم من حين قتله لوقوع الفتن بينهم
من حينئذ ومنهم الممسك عن خوضها وقيل هم عدول الا من قاتل عليا كرم الله تعالى
وجهه فهم فساق بخروجهم على الامام الحق والحق ما ذهب اليه الاكثر مما قدمنا آنفا
وذكر الحافظ بن حجر انه الذى اتفق عليه اهل السنة وانه لم يخالف في عدالتهم
اي مطلقا الا شذوذ من المبتدعة واستدل على ذلك في شرح مختصر المنتهى
بقوله عز وجل وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس وقوله سبحانه والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الآية
وقوله عليه الصلوة والسلام فيهم لو انفق احدكم ملأ الارض ذهبا ما نال مد
احدهم ولا نصيفه وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وما رواه الشيخان خير امتي قرني وبما تحقق عنهم بالمتواتر من الجد في
امتثالهم الاوامر والنواهي وبذلهم الاموال والانفس وذلك ينافي عدم العدالة
ثم قال وما ينقل من الفتن محمول على الاجتهاد والعمل به واجب ولا تفسيق بواجب
وتعقبه بعض الناس بانه لو دلت الآيات على عدالة كل من الصحابة لكونهم موجودين
لدلت على عدالة غيرهم من المؤمنين الموجودين اذ ذاك التزام امر لا يسلم ودون
اثباته خرط القتاد وكذا خبر الشيخين لو دل على عدالة كل من الصحابة لكونهم من اهل قرنه

82 عليه الصلاة والسلام لزم القول بعدالة جميع المؤمنين من اهل ذلك القرن فقد كان
فيه الصحابي وغيره وبان خبر اصحابي كالنجوم الخ قال ابو حيان في البحر في تفسير
قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء حديث موضوع لم يصح عن رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ثم قال الحافظ ابو محمد علي بن احمد بن حزم هذا خبر مكذوب
موضوع باطل لم يصح اصلا ونقل عن البزار صاحب المسند انه قال انه كلام لم يصح عن
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقد رواه عبد الرحيم بن زيد عن ابيه عن سعيد بن المسيب
عن عمر مرفوعا واهل العلم سكتوا عن الرواية لحديث عبد الرحيم ومعناه ايضا منكر
لانه عليه الصلاة والسلام لا يبيح الاختلاف بعده انتهى كلام البزار وقال ابو معين
عبد الرحيم بن زيد كذاب خبيث ليس بشيء وقال البخاري هو متروك وقد رواه
ايضا حمزة الجزري وهو ساقط متروك ايضا انتهى ما في البحر وعلى تسليم عدم وضعه
بناء على ما ذكره العلامة الطيبي في شرح الكشاف من انه في جامع الاصول وانه رواه
رزين العبدري عن ابن المسيب ايضا وجاء في رواية اصحابي مثل النجوم من اقتدى
بشيء منها اهتدى وذكره الصنعاني في قسم الحسان يحتمل ان يراد بالاصحاب فيه المجتهدون
ويكون المخاطب في ايهم اقتديتم اهتديتم المقلدون من الاصحاب ومنهم ومن غيرهم
فلا يثبت به عدالة الجميع كما هو المدعى وبان حديث لو انفق احدكم الخ وان صح
ليس فيه اكثر من ان طاعاتهم افضل من طاعات غيرهم وانهم افضل ممن سواهم وهذا
يجامع ارتكاب مفسق هو اهون من مفسق يرتكبه المفضول فلا يثبت الدعوى على ان
احتمال ان يراد بالاصحاب المحدث عنهم اصحاب مخصوصون ويكون المخاطب في لو انفق
احدكم الخ غيرهم من الاصحاب ومنهم ومن غيرهم قائم على ساق وبان قوله تعالى والذين معه

لا يخفى ما في هذا من النظر

يعم الموجودين اذ ذاك المتقدمين والمعاصرين من المؤمنين ومن يأتي بعد ويكون الخطاب على نحو خطابه تعالى يا ايها الناس على قول قائل

الآية ان سلم دلالته على العدالة ففي شموله من لم يكن معه عليه الصلاة والسلام يوم النزول
من الذين توفوا قبل ومن كان يومئذ لكن كان صغيرا لم يتصف بمضمون ما في الآية
وتوفي عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبل الاتصاف نظر وبان الجد في امتثال
الاوامر والنواهي وبذل الاموال والانفس بعد تسليم منا فانه عدم العدالة لا يثبت
الا عدالة من ثبت هو عنه وثبوت ذلك عن كل واحد من الصحابة مما لا يكاد يتم
فليتأمل واستدل الحافظ بن حجر ببعض ما ذكر وبآيات اخر منها ما هو على المطلوب
نفسه كقوله تعالى السابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه ومنها ما هو على دخولهم كلهم الجنة قطعا ونقل
هذا عن ابن حزم وهو قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك
اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى ثم قال
فان قيل التقييد بالانفاق والقتال يخرج من لم يتصف بذلك وكذلك
التقييد بالاحسان في الآية قبلها يخرج من لم يتصف بذلك وهي من اصرح
ما ورد في المقصود فالجواب عنه ان التقييدات المذكورة خرجت مخرج الغالب
والا فالمراد من اتصف بالانفاق والقتال بالفعل او القوة انتهى
وانت تعلم ان الخصم لا يسلم ان تلك التقييدات خرجت مخرج الغالب وان
الدليل على ذلك لا يكاد يتم فتدبر والانصاف ان معظم الآيات التي يستدل بها
في هذا المقام انما تدل على تزكية الخصوص والكلام في كل واحد من العموم وذلك
كقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية وقوله سبحانه
للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا

وينصرون

وينصرون الله ورسوله اولئك هم الصادقون الى قوله تعالى انك رؤوف رحيم
وقوله سبحانه ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق
والعصيان فان الخطاب فيه على ما حققه اجلة المفسرين للكمل من الصحابة كما انه
في صدر الآية اعني واعلموا ان فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم للكمل
نعم ذهب غير واحد الى ان الخطاب عام **وانا اقول** يفهم من مجموع الآيات والاحاديث
الصحيحة والآثار وسائر المرويات مزيد علاهم عند مولاهم ووفور رغبتهم في
تزكية سرهم وعلانيتهم لم يالوا جهدا في وصل حبل الدين وقطع دابر المشركين
ففتحوا اكثر البلاد بالسيوف وسقوا اهل العناد سم الحتوف فيبعد كل البعد ان
يذهب من ابتلي منهم بذنب الى ربه قبل ان يغسل بها في التوبة وسخ ذنبه لا سيما
وقد فازوا ولو لحظة بصحبة الحبيب الاكرم وهي لعمري الاكسير الاعظم فلا يكاد يدعهم
ما اشرق عليهم من نور طلعته في ظلمة الذنب ودجنته بل يكاد يقطع بدخول
من ابتلي منهم بشيء من ذلك حسب قضاء الله وقدره حيث لا عصمة لهم دخولا اوليا
في عموم قوله تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا
لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون ونحن
لا ندعي اليوم عدالة اولئك القوم الا بمعنى انهم لم يذهبوا الى رب العالمين
الا وهم ببركة صحبة الحبيب الاعظم طاهرين مطهرين واذا تتبعنا الاخبار نجد فيها ما
هو كالنص في انهم كلهم اخيار فقد روى البزار في مسنده بسند رجاله موثقون من حديث
سعيد بن المسيب عن جابر قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله اختار اصحابي
على الثقلين سوى النبيين والمرسلين وقال عبد الله بن هاشم الطوسي ثنا وكيع

سمعت سفيان يقول في قوله تعالى قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى هم
اصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يظن بمثل سفيان ان يقول ذلك من غير تثبت
فالله الله في انتقاص احد منهم بنسبته الى الفسق ونفي العدالة عنه فقد روى
الخطيب في الكفاية بسنده الى ابي زرعة الرازي انه قال اذا رايت الرجل ينتقص
احدا من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاعلم انه زنديق ولتكن ممن يقول
ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين
آمنوا ربنا انك رؤف رحيم واعلم ان الذي قلناه في غير المنافقين فانهم
غير داخلين في الصحابة بالمعنى الذي تقدم ولم يتوف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
حتى ماز الله تعالى الخبيث من الطيب والعلامة الثاني السعد التفتازاني لم يجزم
بعدالة الجميع ففي التلويح انهم وان اختلفوا في تعريف الصحابة الا ان الجزم بالعدالة
يختص بمن اشتهر بطول الصحبة انتهى وهذا نحو قول المازري فقد قال في شرح
البرهان لسنا نعني بقولنا الصحابة عدول كل من رآه صلى الله تعالى عليه وسلم يوما
او زاره لماما او اجتمع به لغرض وانصرف عن كثب وانما نعني به الذين لازموه
ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون انتهى وتعقبه
العسقلاني في الاصابة فقال بعد نقله واما كلام المازري فلم يوافق عليه بل
اعترضه جماعة من الفضلاء وقال الشيخ صلاح الدين العلائي هو قول غريب
يخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة كوائل بن حجر ومالك
ابن الحويرث وعثمن بن ابي العاص وغيرهم ممن وفد عليه عليه الصلاة والسلام
ولم يقم عنده الا قليلا وانصرف وكذلك من لم يعرف الا برواية الحديث الواحد

ولم يعرف مقدار اقامته من اعراب القبائل والقول بالتعميم هو الذي صرح به الجمهور
وهو المعتبر انتهى ما في الاصابة ولم يصغ السعد لذلك فقال في التلويح ما قال بل
اشار في شرح المقاصد الى ما هو اعظم من ذلك فقال ان ما وقع بين الصحابة من
المحاربات والمشاجرات على الوجه المذكور في التواريخ والمذكور على السنة الثقات
يدل بظاهره ان بعضهم قد حاد عن الطريق وبلغ حد الظلم والتفسيق وكان
الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى
اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم ذكروا لها محامل وتاويلات بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عن التضليل
والتفسيق صونا لعقائد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة
الاخيار سيما المهاجرين والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار انتهى
ولنعم ما قاله قبل هذا مما نصه يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما
يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتاويلات سيما المهاجرين والانصار واهل
بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شأنهم
الاجماع وشهد بذلك الآيات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب
الحديث والسير والمناقب وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال عليه الصلاة
والسلام اكرموا اصحابي وانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم
انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال الله الله في اصحابي لا
تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض

سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضي الله تعالى عنهم والطعن
فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث فاياك و
الاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن له
استقامة على الصراط وكفى ان شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة
ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة و
المهتدين من خلفاء الذين مشهور وفي خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم مذكور
والله تعالى الهادي انتهى وما ذكره عن الروافض قد تضاعف اليوم فقد كان قدماؤهم
يزعمون فسق الصحابة وحاشاهم الا عليا كرم الله تعالى وجهه وشيعته كسلمان الفارسي
ثم تحش الامر فادعوا ردتهم وحاشاهم الف الف مرة واستثنوا عليا ومن معه
ممن لم يبلغ عدده اصابع الكفين ومنهم من خص ذلك بمن وقف على النص الذي
يزعمونه في الخلافة ووافق على الغاية ومنهم من زعم قاتله الله تعالى النفاق في كبار
الصحابة وشيخي المسلمين وقد افتروا مطاعن للخلفاء الثلثة وغيرهم كعائشة
رضي الله تعالى عنهم اجمعين تقشعر من سماعها جلود المؤمنين وقد ردها عليهم علماء
اهل السنة واذاقوهم ما هو اشد عليهم من وقع الاسنة وان اردت من ذلك
العجب العجاب والحق الذي ليس دونه حجاب فعليك بالترجمة العبقرية للتحفة
الاثني عشرية للعلام حليم الهندي عليه رحمة المعيد المبدي او كتاب الصواقع بتقديم
القاف على العين تاليف العلامة خواجه نصر الله فهناك ترى الحق الحقيق بالقبول
مسطورا وتجد جبال خيالاتهم هباء منثورا وبالجملة فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم
معلومة بالضرورة من الدين وان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها

بكافرين هذا ويعلم مما ذكرنا جواب السائل عن دليل العدالة وشمل ما علم من الدليل
يكتفى به في امثال هذه المسائل بقي امران الاول انه يشعر كلامه باستبعاد عدالة
عمرو بن العاص وكان منشأ ذلك موالاته معوية وبغيه معه على الامير بحق كرم الله تعالى
وجهه وزعم ان ذلك لمحض نيل الدنيا والفوز بالمناصب العليا بناء على ما ينبئ عنه
ما نسبه ابن الوردي اليه من قوله

معاوي لا اعطيك ديني ولم انل ... به منك دنيا فانظرن كيف تصنع
فان تعطني مصرا وتربح صفقتي ... شريت بها شيخا يضر وينفع

فنقول لا ينبغي استبعاد ذلك فانه قد ثبت انه لما اسلم كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
يقربه ويدنيه وولاه غزاة ذات السلاسل وامده بابي بكر وعمر وابي عبيدة بن
الجراح ثم استعمله على عمان فتوفي عليه الصلاة والسلام وهو اميرها ثم كان من امراء
الاجناد في الجهاد بالشام في زمن عمر رضي الله تعالى عنه وهو الذي افتتح قنسرين
وصالح اهل حلب ومنبج وانطاكية وولاه عمر رضي الله تعالى عنه فلسطين وهو الذي
فتح مصر في زمانه وولاه اياها وابقاه عثمن قليلا ثم عزله باخيه من الرضاعة
عبد الله بن ابي سرح واخرج الامام احمد من حديث طلحة احد العشرة رفعه عمرو بن
العاص من صالحي قريش ورجال سنده ثقات الا ان فيه انقطاعا بين ابن ابي مليكة وطلحة
واخرجه البغوي وابو يعلى من هذا الوجه وزاد نعم اهل البيت عبد الله وابو عبد الله
وام عبد الله واخرجه ابن سعد بسند رجاله ثقات الى ابن ابي مليكة مرسلا لم يذكر طلحة
وزاد يعني عبد الله بن عمرو بن العاص وقصارى ما يقال في هذا الحديث انه ضعيف
وذلك لا يضرنا لانه يعمل بالضعيف في المناقب كما يعمل به في فضائل الاعمال وكان

شديد الحياء من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرفع طرفه اليه ولا يعكر على العدالة التي ندعيها له بغيه على الخليفة الحق اما لو كان مجتهد فظاهر وكذا لو كان معوية مجتهدا وكان هو مقلدا له وعلى هذا لا نسلم ان ذلك كان لمحض نيل الدنيا وكذا لا يسلم صحة البيتين عنه واخبار كتب التواريخ منقطعة الاسانيد فلا يعول عليها ولعله لم يصح عنده قوله عليه الصلاة والسلام لعلي كرم الله تعالى وجهه سلمك سلمي وحربك حربي وكذا غيره من الاخبار التي لو صحت عنده لكان اطوع للامير من ظله وانفع له من خاصة اهله واما اذا رفعنا الاجتهاد من البين ولم نثبته لواحد من ذينك الاثنين بناء على ظهور ان الحق مع الكرار يدور حيثما دار ويكفي في صحة دفع ما قيل من الاجتهاد حديث قتل عمار وتاويل الفرقة الطالبة لدم عثمن ابقاؤها على ظاهرها وارادة علي كرم الله تعالى وجهه ومن معه منها وجعل نسبة قتل عمار اليها نسبة مجازية كما يؤذن بذلك قول من قال قتله من اخرجه لا اظنه يصلح عذرا او يبقى لذلك الاجتهاد اجرا فنقول ان الرجل قد ندم اشد الندم على ما سلف منه وتقدم ولم يمت الا عن توبة وبها لاقى ربه وقد صح انه قال في آخر امره عند انتهاء عمره اللهم انك امرتنا فعصينا ونهيتنا فارتكبنا فلا انا بريء فاعتذر ولا قوي فانتصر ولكن لا اله الا انت ثم فاضت روحه بل لعمري ان كل من كان في وقعتي صفين والجمل من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ندم على ما كان منه غاية الندامة ولم يذهب الى ربه الا وهو تائب عما احزن به امامه وقد اعظم الله تعالى على التائب فضله حيث جعل التائب عن الذنب كمن لا ذنب له والروافض غلوا فاكفروا من قاتل عليا رضي الله تعالى عنه في الوقعتين مع انه قد صح قوله في اصحاب صفين اخواننا بغوا علينا

وانه مر بقتلاهم ودعا لهم بالرحمة ودفنهم وانه كان يقبل شهادتهم وانه تمكن من قتل عمرو ولم يقتله وكشف العورة مما لا يحقن به دم مثله بناء على ما يزعمون وصح ايضا انه كان يقول اذا مر بقتلى اصحاب الجمل دعا لهم بالرحمة وقال ليتني مت قبل هذا او كنت نسيا منسيا وانه صلى عليهم ودفنهم وقوله لعائشة رضي الله تعالى عنها بعد الاستيلاء لا تثريب عليك يا اماه وارجاعه اياها للمدينة بغاية حرمة وتعظيم وكل ذلك يلقم الغلاة حجرا كما لا يخفى على المنصف **الامر الثاني** انه يشعر كلامه بانه لا ينبغي القول بعدالة جميع الصحابة مع قوله سبحانه يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا حيث ان هذا الجاني كان صحابيا وهو الوليد بن عقبة بن ابي معيط اخو عثمن رضي الله تعالى عنه لامه بعثه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الحرث بن ضرار الخزاعي ليقبض ما كان عنده مما جمع من زكاة قومه فلما بلغ بعض الطريق فرق منه لما انه كانت بينهما شحناء في الجاهلية فرجع واتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان الحرث منعني الزكاة واراد قتلي فبعث اليه عليه الصلوة والسلام بعثا فصادفوه في الطريق متوجها الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاخبروه الخبر فقال والذي بعث محمدا بالحق ما رايته ولا اتاني فلما دخل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال منعت الزكاة واردت قتل رسولي فقال لا والذي بعثك بالحق ما رأيته ولا رآني ولا اقبلت الا حين احتبس رسول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خشية ان يكون سخطة من الله تعالى ورسوله فنزل يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الى قوله سبحانه حكيم كذا اخرجه احمد وابن ابي الدنيا والطبراني وابن ابي منده وابن مردويه بسند جيد عن الحرث وفيه روايات اخر لعل هذه اصح

منها **فنقول** ان هذا ايضا لا يعكر على العدالة التي ندعيها لهم اعني انهم ماتت
من ابتلي منهم بما يفسق الا تائبا عدلا ببركة نور الصحبة فلا يرد ايضا صلوته
بالناس الصبح اربعا وهو سكران حين ولي الكوفة من قبل عثمن رضي الله تعالى عنه
وشربه الخمر قبل ذلك حتى جلده عليه بعد ثبوته عمر رضي الله تعالى عنه كما هو مخرج
في الصحيحين وقيل ان القوم لما احسوا بقدوم خرجوا يتلقونه فرجع وقال ما
قال بناء على ظنه فاخباره انما كان عما في ذهنه على نحو قوله عليه الصلاة والسلام
في حديث ذي اليدين كل ذلك لم يكن ومثله لا يعد كذبا بل هو صدق مطابق
للواقع لكن بحسب الاعتقاد فلا يفسق به حقيقة وانما قيل له فاسق مجازا ولا يخفى
ما فيه وقيل ان الآية لم تنزل فيه وانما هي حكم من الاحكام ولعل هذا القائل
ينكر كونه سبب النزول لما اخرجه ابو داود في السنن من طريق ثابت بن الحجاج
عن ابي موسى عبد الله الهمداني عن الوليد المذكور قال لما افتتح رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم مكة جعل اهل مكة يأتونه بصبيانهم فيمسح على رؤسهم فاتي
بي اليه وانا مخلق فلم يمسني من اجل الخلوق فان من يكون طفلا يوم الفتح لا يبعثه
عليه الصلاة والسلام مصدقا بعده بقليل فقيد ان الثقات رووا ان الآية نزلت
فيه وهذا الحديث لا يعارض هاتيك الروايات لان في سنده ابا موسى وهو كما
قال ابن عبد البر مجهول فان سلم هذا القائل كونه سبب النزول وزعم عدم دخوله
في عموم فاسق فيرده ان سبب النزول كما قالوا قطعي الدخول ولا يكاد يخلص
من ذلك الا اذا انكر عموم النكرة في سياق الشرط او قال ان الدخول فيما عمومه
شمولي كالنكرة في سياق النفي دون ما عمومه بدلي كالنكرة في سياق الشرط

وكان ابن عم المصطلق في هذه الرواية منه

فيكون عمومه [illegible] ... منه

لكن

لكن لا يخفى ما في ذلك وبالجملة الحق في الجواب ما ذكرناه لا يقال اذا كانت العدالة
التي ادعيتموها للصحابة رضي الله تعالى عنهم بذلك المعنى يلزم التوقف في قبول رواية
من وقع منه مفسق الى ان يعلم انها بعد التوبة لانا نقول بعد التزام القول بانه لا بد
من ان يتوب ببركة الصحبة التي هي الاكسير الاعظم لا احتمال لكون روايته عن رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبلها كذبا وافتراء عليه عليه الصلاة والسلام لان صحة
توبته تقتضي تلافي ذلك بالاخبار عن امره فتأمله فانه دقيق وعليك برعاية
حق الصحبة فهو بالرعاية حقيق وما ذلك لو تعلم الا رعاية حق الحبيب
الاعظم صلى الله تعالى عليه وسلم

السؤال الثامن عشر

روى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان رجلا اتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
وقص عليه رؤيا فقال اني رايت ظلة تنطف السمن والعسل فارى الناس يتكففون
بايديهم فالمستكثر والمستقل وارى سببا واصلا بين السماء والارض فاراك
قد اخذت به يا رسول الله فعلوت ثم جاء آخر فاخذ به فعلا ثم اخذ به ثالث
فعلا واخذ به رابع فانقطع ذلك السبب في يده ثم وصل له فعلا فقال ابو بكر
رضي الله تعالى عنه بابي انت وامي دعني حتى اعبرها فقال له عبرها فقال ابو بكر اما
الظلة فظلة الاسلام واما الذي ينطف من السمن والعسل فالقرآن حلاوته
ولينه واما ما يتكفف الناس من ذلك فالمستكثر من القرآن والمستقل واما السبب
الذي بين السماء والارض فالحق الذي انت عليه تاخذ به فيعليك الله تعالى ثم ياخذ
به رجل بعدك فيعليه الله تعالى ثم ياخذ به آخر فيعليه الله تعالى ثم ياخذ به آخر فينقطع

به ثم يوصل له فيعلو به اخبرني يا رسول الله اصبت ام اخطأت فقال اصبت بعضا
واخطأت بعضا فقال يا رسول الله لتخبرني فقال لا تقسم فما الذي عناه رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ولم اقر ابا بكر على الخطأ وما الكلام الثاني في الرؤيا
وعالمها واصنافها واقسامها انتهى انتهى

اقول بعد حمد الله الذي جعل الرؤيا الصالحة جزء من اجزاء النبوة ومن على
من شاء من عباده فجعله من اهل الفتوى والفتوة والصلاة والسلام على سيدنا
محمد الذي فاق يوسف الصديق في حسن التعبير والذي كان اذا راى الرؤيا
جاءت مثل فلق الصبح المنير وعلى آله واصحابه الذين هجروا لذيذ المنام واستيقظوا
لوصال الطاعة والناس نيام قد اكثر الناس الكلام في هذا الحديث فقال بعضهم
الخطأ من ابي بكر من جهة ان السائل قد سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ورغب في جوابه وبادر هو في استيذانه عليه الصلاة والسلام في الجواب ومن جهة
ان الظاهر ان هذه الرؤيا من الملكوت فهي جزء من اجزاء النبوة والاحق بتعبيرها
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو قد هجم على تعبيرها بحضره وفيه ان المتبادر من
استفهام الصديق وجوابه عليه الصلاة والسلام ان الخطأ والصواب في نفس
التعبير وكشف المعنى دون شيء آخر من المبادرة والهجوم على انه رضي الله تعالى عنه
كم افتى بحضرة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واقره ولم ينكر عليه احد ذلك
ولا نسب اليه ما يكره وقيل من اخطأت الخ ان تعبير الرؤيا مرجعه الظن والظن
يحتمل الخطأ والصواب وهذا اشبه شيء بهذيان نائم واضغاث احلام حالم
ونقل عن الطحاوي ان الخطأ لكون المذكور في الرؤيا شيئين العسل والسمن وهو

فسرها بشيء واحد وتعقب بان مثال ما فسر به شيئان ايضا حلاوة القرآن ولينه
وهو انسجامه او سهولة ما فيه من الاحكام وقيل الخطأ في زيادة لفظ له في قوله في الرابع
ثم يوصل له لان الوصل لم يكن لعثمان وانما كان لعلي كرم الله تعالى وجهه وفيه انه قد صح
لفظ له في الوصل في كلام المستعبر كما لا يخفى على المطلع وانقطاع السبب المعبر بالحق
المفسر بما فيه صلاح الدين والدنيا في يد عثمن حيث كان في آخر خلافته على يده لتغلب
سفهاء بني امية عليه امورا انكرها الناس عليه كعزل سعد بن ابي وقاص احد العشرة
المبشرين بالجنة عن الكوفة ولنصبه الوليد بن عقبة بن ابي معيط محله الذي نزل
فيه يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الآية ومجلود عمر رضي الله تعالى عنه بشربه
الخمر فان الناس انكروا ذلك عنه لا سيما بعد ان صلى الوليد باهل الكوفة الصبح
اربع ركعات وهو سكران وقال لهم بعد ان سلم اتريدون ان ازيدكم ووصله له
حيث انه تدارك نحو ذلك ولذا عزل الوليد بعد ان بلغه عنه تلك الفعلة الشنيعة
وقيل الخطأ في تعبير السبب بالحق لانه ما انقطع الحق في يد عثمن وتعقب انه ان
فسر الحق بدين الاسلام فمسلم انه ما انقطع في يد ذي النورين وان فسر بالسنة
والسيرة التي كان عليها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجرى عليها الشيخان
قبله او بنحو ذلك ففي عدم الانقطاع كلام والقائل بالانقطاع من اهل السنة
يقول فرق بين القطع والانقطاع وقصارى ما يدل عليه الخبر وقوع الانقطاع
في زمنه رضي الله تعالى عنه دون وقوع القطع منه فتأمل وقال جماعة الخطأ في
تعبير الظلة فانها اشبه بان تكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وح يعبر
السمن والعسل اللذان ينطفان منها بالكتاب والسنة وقيل بالعلم والعمل

وليس بذاك وقيل غير ذلك والحزم عندي عن التعيين تادبا مع النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم وصاحبه الصديق رضي الله تعالى عنه وليست معرفة ذلك من ضروريات
الدين ولا مما يتوقف عليه امر المسلمين ولقد كف كثير من العارفين عن الخوض
في بيان حقيقة الروح حيث كان ظاهر الآية الكف عن بيانها واستحسن منهم
ذلك وانما اقر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ابا بكر على الخطا لعلمه انه خطا لا يضر
وليس فيه تضييع حق احد ولعل البيان يوجب مفسدة الاقرار على الخطا اهون
منها ورأي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فوق الآراء ويرى الحاضر ما لا يرى
الغايب وليس هذا من الامور التبليغية التي يجب على الرسول عليه الصلاة والسلام
تبليغها وبيانها لامته ومن سئل عن علم فكتمه الحديث ليس على عمومه فقد يجب
الكتم احيانا كما لا يخفى واما الكلام في الرؤيا فطويل جدا وفي مقدمات كتب
التعبير المتداولة طرف معتنى به من ذلك ونحن نقول ههنا حقيقة الرؤيا
عند اهل السنة كما قال محيي الدين النووي نقلا عن المازني ان الله سبحانه يخلق
في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان وهو عز وجل يخلق ما
يشاء فيما يشاء في اي وقت يشاء وقد جعل سبحانه تلك الاعتقادات علما على امور
اخر يخلقها في ثاني الحال ثم ان ما يكون علما على ما يسر يخلقه بغير حضور الشيطان
وما يكون علما على ما يضر يخلقه سبحانه بحضوره ويسمى الاول رؤيا وتضاف اليه
تعالى اضافة تشريف ويسمى الثاني حلما وتضاف الى الشيطان كما هو الشايع
من اضافة الشيء المكروه اليه وان كان الكل منه سبحانه وعلى ذلك جاء قوله عليه
الصلاة والسلام الرؤيا من الله تعالى الحلم من الشيطان وفي الصحيح عن ابي سعيد

الخدري ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا رأى احدكم الرؤيا يحبها
فانها من الله تعالى فليحمد الله تعالى وليحدث بها واذا رأى غير ذلك مما يكره فانما هي
من الشيطان فليستعذ بالله تعالى من الشيطان الرجيم ومن شرها ولا يذكرها
لاحد فانها لن تضره وصح عن جابر ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا
رأى احدكم الرؤيا يكرهها فليبصق عن يساره ثلثا وليستعذ بالله تعالى من الشيطان
الرجيم وليتحول عن جنبه الذي كان عليه ولا يبعد جعل الله تعالى ما ذكر سببا
للسلامة عن المكروه كما جعل الصدقة سببا لدفع البلاء وان لم نعرف وجه مدخلية
البصق عن اليسار والتحول عن الجنب الذي كان عليه في السببية وقيل هي احاديث
الملك الموكل بالارواح ان كانت صادقة ووسوسة الشيطان والنفس ان كانت
كاذبة ونسب هذا الى المحدثين وقد يجمع بين القولين بان مقصود القائل بانها
اعتقادات يخلقها الله تعالى في قلب الخ انها اعتقادات تخلق كذلك بواسطة
حديث الملك او بواسطة حديث النفس او وسوسة الشيطان والمسببات في
المشهور عن الاشاعرة مخلوقة له تعالى عند الاسباب لا بها فتدبر وقال غير واحد من
المتفلسفة هي انطباع الصورة المنحدرة من افق المتخيلة الى الحس المشترك والصادقة
منها انما تكون باتصال النفس بالملكوت لما بينهما من التناسب عند فراغها من تدبير
البدن ادنى فراغ فيتصور بما فيها مما يليق بها من المعاني الحاصلة هناك ثم ان
المتخيلة تحاكيه بصورة تناسبها فترسلها الى الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم ان
كانت شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون التفاوت الا بالكلية والجزئية
استغنت عن التعبير والا احتاجت اليه والفرق بين المحتاجة وغيرها عسر جدا

وذكر بعض اكابر السادة الصوفية مايقرب من هذا وهو ان الرؤيا من احكام حضرة المثال المقيد المسمى بالخيال وهو قد يتاثر من العقول السماوية والنفوس الناطقة المدركة للمعاني الكلية والجزئية فيظهر فيه صور مناسبة لتلك المعاني وقد يتاثر من القوى الوهمية المدركة للمعاني الجزئية فقط فيظهر فيه صور تناسبها وهذا قد يكون بسبب سوء مزاج الدماغ وقد يكون بسبب توجه النفس بالقوة الوهمية الى ايجاد صورة من الصور كمن يتخيل صورة محبوبه الغايب عنه تخيلا قويا فتظهر صورته في خياله فيشاهده وهي اول مبادي الوحي الالهي في اهل العناية لان الوحي لا يكون الا بنزول الملك واول نزوله في الحضرة الخيالية ثم الحسية وقد صح عن عائشة رضي الله عنها انها قالت اول ما بدئ به رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة فكان لايرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح والمرئي على ما قال بعضهم سواء كان على صورته الاصلية اولا قد يكون بارادة المرئي وقد يكون بارادة الرائي وقد يكون بارادتهما معا وقد يكون بدون ارادة احد منهما فالاول كظهور الملك على نبي من الانبياء عليهم السلام في صورة من الصور وظهور الكمل من الاناسي على بعض الصالحين في صور غير صورهم والثاني كظهور روح من الارواح الملكية او الانسانية باستنزال الكامل اياه الى عالمه ليكشف معنى ما علمه مختصا به والثالث كظهور جبريل عليه السلام للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم باستنزاله له اياه وبعث الحق سبحانه اليه عليه الصلوة والسلام والرابع كرؤية زيد مثلا صورة عمرو في النوم من غير قصد وارادة منهما واكثر الرؤيا من هذا القسم ومنه رؤيا يوسف عليه السلام كما يشعر به لا تقصص رؤياك على اخوتك وقد جعلها ربي حقا

والمنقول

والمنقول عن المتكلمين انها خيالات باطلة وهو من الغرابة بمكان بعد شهادة الكتاب والسنة بصحتها ووجه ذلك بعض المحققين بان مرادهم ان كون ما يتخيله النائم ادراكا بالبصر رؤية وكون ما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا باطل فلا ينافي حقيقة ذلك بمعنى كونه امارة لبعض الاشياء كذلك الشيء لنفسه او ما يضاهيه ويحاكيه والمشهور الذي تعاضدت فيه الروايات ان الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة ووجه ذلك عند جمع انه صلى الله تعالى عليه وسلم بقي حسبما اشارت عائشة اليه ستة اشهر يرى الوحي مناما ثم جاءه الملك يقظة وستة اشهر بالنسبة الى ثلث وعشرين جزء من ستة واربعين جزءا وذكر الحليمي ان الوحي كان ياتيه صلى الله تعالى عليه وسلم على ستة واربعين نوعا مثل النفث في الروع وتمثل الملك له بصورة دحية مثلا وسماعه مثل صلصلة الجرس الى غير ذلك ولذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم ما قال وذكر الحافظ العسقلاني في ان كون الرؤيا الصادقة جزءا من كذا من النبوة انما هو باعتبار صدقها لا غير والا لساغ لصاحبها ان يسمى نبيا وليس كذلك وجاء في بعض الروايات كما قال ابن الاثير في جامع الاصول انها جزء من خمسة واربعين جزءا وله وجه مناسبة بناء على ان عمره عليه الصلاة والسلام لم يتكمل ثلثا وستين بان يكون توفي صلى الله تعالى عليه وسلم في اثناء السنة الثلثة والستين ورواية انها جزء من اربعين جزءا تكون محمولة على كون عمره عليه الصلاة والسلام ستين وهو رواية لبعضهم وروي انها جزء من سبعين جزءا قال ابن الاثير ولا اعلم لذلك وجها وانا اقول لعل الوجه قصد التكثير كما قال غير واحد في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة الاية واختار ان المقصود من جميع الروايات مدح الرؤيا الصادقة والتنويه برفعة شانها لا خصوصية العدد ولا حقيقة الجزئية ثم انه لا يشترط لصدقها

صلاح بل ولا ايمان بل قد يصدق من فاسق وكافر نعم رؤية الصالح في الاغلب صادقة
لاسيما اذا كان نائما على طهره وفي الليالي والاوقات الشريفة ومثلها رؤية الصادق
ومتى قلنا بانها قد تصدق من كافر فلا بعد في انها قد تصدق من جنب وذكروا انها
كلما قربت ليلاً من الفجر كان زمان صدقها ووقوع مقتضاها اقرب وكلما قربت
نهاراً من الزوال كان زمان صدقها كذلك والكل عندي ليس بمطرد وما يذكرونه
من السبب ضعيف وقد يتفق لبعض الاشخاص كذب رؤياه فيما يسره وصدق
رؤياه فيما يضره وعلى ذلك قال من قال

واحلم في المنام بكل خير ⁂ فاصبح لا اراه ولا يراني
وان احلم بشر في منامي ⁂ اتاني الشر من قبل الاذان

ومثله قول المعري

الى الله اشكو انني كل ليلة ⁂ اذا نمت لم اعدم طوارق اوهام
فان كان شراً فهو لا بد واقع ⁂ وان كان خيراً فهو اضغاث احلام

وقد يكون رؤيا شئ في وقت خيراً وفي وقت آخر شراً وقد يتفق رؤيا شخص مناما
وان كان فاسقا مسرة ورؤيا آخر وان كان صالحا محزنة وذلك لاسباب
يعلمها من شاء الله من عباده وعلم التعبير وهبي وربما يستعين المعبر على التعبير
ببعض الاشياء والتفصيل يحتاج الى كلام طويل وبالجملة عالم الرؤيا عالم عظيم
وهو عالم المثال في المشهور وقيل عالم الغيب وفسر بما لا يدرك بالحواس الظاهرة
وقيل عالم الشهادة دون عالم الغيب بناء على ان عالم الغيب عبارة عن الموجودات
الخارجة عن الحس والخيال والتحيز والجهات وعالم الشهادة عبارة عن الموجودات

الغير

91 الغير الخارجة عما ذكروا اقسامها الصادقة والكاذبة واصنافها المعتبرة وغير المعتبرة
ولعل المتأمل فيما قدمنا يزيدك على هذا وللشيخ الاكبر قدس سره كلام فيها اظنه وافيا
بغرضك وان كان مختصراً قال الله تعالى ملك موكل بالرؤيا يسمى الروح وهو دون
السماء الدنيا وبيده صور الاجساد التي يدرك فيها النائم نفسه وغيره وصور ما
يحدث من تلك الصور من الاكوان فاذا نام الانسان او كان صاحب غيبة وفناء او قوة
ادراك لا تحجبه المحسوسات في يقظته عن ادراك ما بيد هذا الملك من الصور فيدرك
ما بيد كل نائم لان اللطيفة الانسانية تنتقل بقواها من حضرة المحسوس الى حضرة
الخيال المتصل بها الذي محله مقدم الدماغ فيفيض عليها ذلك الروح الموكل بالصور
من الخيال المنفصل عن الاذن الالهي ما يشاء الحق ان يريه لهذا النائم ومن ذكر معه
من المعاني متجسدة في الصور التي بيد هذا الملك فمنها ما يتعلق بالله تعالى وما يوصف
به من الاسماء فيدرك الحق في صورة او القرآن او العلم او الرسول الذي هو على شرعه
فمنها يحدث للرائي ثلث مراتب احدها ان تكون المدركة راجعة للمرئي بالنظر الى
منزلة ما من منازله وصفاته الراجعة اليه فتلك رؤيا الامر على ما هو عليه بما
يرجع اليه الثانية ان تكون الصورة المرئية راجعة الى حال الرائي نفسه الثالثة
ان تكون راجعة الى الحق المشروع والناموس الموضوع اي ناموس كان في تلك
البقعة التي راى تلك الصورة فيها وفي ولاة امر ذلك الاقليم القائمين بناموسها
وثم رتبة رابعة فالاولى حسنة كاملة لا تتصف بقبح ولا نقص والاخيرتان قد
تظهر الصورة فيهما بحسب الاحوال من حسن وقبح ونقص وكمال فان كان من تلك خطاب
فهو بحسب ما يكون الخطاب وبقدر ما يفهم منه في رؤياه ولا يعول على التعبير في ذلك

بعد الرجوع الى عالم الحس الا اذا كان عالما بالتعبير او يسأل عالما به وينظر حركة الرائى
مع تلك الصورة من ادب واحترام وغير ذلك فان حاله بحسب ما يصدر عنه من معاملته
لتلك الصورة فانها صورة حق من كل وجه وقد يشاهد الروح الذى بيده الصورة
وقد لا وما عدا هذه الصورة فليست الا من الشيطان او مما يحدث المرء به نفسه
في يقظته فلا يعول عليها ومع ذلك اذا عبرت كان لها حكم ولا بد ويحدث لها ذلك
من قوة التعبير المعتبر لا من نفسها وذلك ان الذى يعبرها لا يعبرها حتى يصورها
في خياله من المتكلم فقد انتقلت تلك الصورة عن المحل الذى كانت فيه حديث نفس
وتزيين شيطان الى خيال العابر لها وما هى بحديث نفس له فيحكم على صورة محققة
ارتسمت في ذاته فيظهر لها حكم احدثه حصول تلك الصورة في نفس العابر كما جاء في قصة
يوسف على نبينا وعليه الصلاة والسلام مع الرجلين وكانا كذبا فلما تخيلا ذلك و
قصاه على يوسف عليه السلام حصل في خياله صورة من ذلك ولم يكن عليه السلام
حدث بذلك نفسه فصارت حقا في حقه فكانه هو الرائى لتلك الرؤية لذينك
الرجلين وقام لهما مقام الملك الذى بيده صور الرؤيا فلما عبرها لهما قالا ما رأينا
شيئا فقال قضي الامر فخرج الامر في الحس كما عبر انتهى كلامه النوراني ويمكن ان
يقال ليست الرؤيا الا تصورات تفيض على النفس من جانب المبدأ الفياض على
نحو التصورات في اليقظة غير ان الله تعالى قد يجعل الصور المفاضة مناما دوال على امور
اخر في عالم الحس• ثم انها لا ينفاض عليها الا نحو ما الفته في اليقظة ولذا لا يرى الاعمى
الاكمه في المنام الوانا• ولا يسمع الاصم الخلقي اصواتا• وهكذا كل فاقد حس في اصل
خلقته لا يرى ما يدرك بالحس الذى فقده وكذا قلما يرى الصعلوك اشياء يراها

في منامه

في منامه احد الملوك وبالعكس والنفس لا تكاد ينقطع عنها افاضة الصور يقظة ومناما
بل هي دائما تسبح بما يفاض عليها حسب استعدادها وهي على العلات من اجل ما في
عالم الامر وكم اودع الله تعالى فيها من الاسرار واثر ويدل على ان التصور لا ينقطع
عن النفس عروض نحو الرؤيا لبعض البهايم والحيوانات العجم فترى البعض يفزع
في نومه والظاهر ان ليس ذاك الا انه يتصور ما يفزعه حتى يحسبه واقعا في عالم
الحس يقظة فيفزع ويبتنى على تفاوت استعدادات النفوس انه قد يفاض على
بعض النفوس الكاملة يقظة من التصورات الدالة على امور تقع في عالم الحس
نحو ما على غيره من ذلك مناما وبالجملة النفس بحر العجايب وحدث عن البحر و
لا حرج فتيقظ لفهم ما ذكرناه في هذا المقام واياك ان تحسب ذلك اضغاث احلام

السؤال التاسع عشر

ذكر صاحب القاموس في مادة س ل ع ان في قول الشاعر
•اجاعل انت بيقورا مسلعة • ذريعة لك بين الله والمطر
تسعة اغلاط فما هي فقد حيرت الصغار والاوساط ... انتهى

اقول بعد حمد الله الذى علم الانسان ما لم يعلم• ومن بوضع اللغات على العباد
وفهم• والصلاة والسلام على خزانة علمه القاموس المحيط• ومظهر فضله الوافر
المديد البسيط• وعلى آله واصحابه السالكين احسن نمط• والمحفوظين عن الخطأ
والغلط• ان هذه الاغلاط قد تحير في استخراجها كما قال الصغار والاوساط
ونص ما ذكره صاحب القاموس على ما في بعض النسخ هذا والتسليع في الجاهلية كانوا
اذا استسنوا علقوا السلع مع العشر بثيران الوحش وحدروها من الجبال

واشعلوا في ذلك السلع والعشر النار ليستمطرون بذلك وقول الجوهري بذنابي
البقر غلط والصواب باذناب والبيت الذي استشهد به فيه تسعة اغلاط
انتهى ٭ وقد استشكل من هذه العبارة امران احدهما وجه غلط ذنابي والثاني
اشتمال البيت على هذه العدة من الاغلاط فقيل في الاول ان ذنابي اما جمع
لذنب فالغلط في الجمعية لان فعل بالتحريك جمعه افعال لا فعالى كقتب و
اقتاب وسلب واسلاب واما ان يكون اسم جنس لعقب كل شيء على ما في بعض
كتب اللغة وفي القاموس الذنابى والذنبى بعضها والذنبى بالكسر الذنب
فالغلط في الحكاية وبيان التسليع لانهم لم يكونوا يعلقون السلع بالاعقاب
بل بالاذناب ولعل العبارة اظهر في الشق الاول واختلفوا في الثاني
فقيل لا غلط في البيت وان كانت العرب قد تغلط في كلامها وقد عقد ابن
جني في الخصائص بابا لاغلاطها وذكر الجلال السيوطي في آخر المزهر كثيرا
منها وقيل فيه غلط لكن لا تبلغ اغلاطه تسعة وقيل فيه ذلك الاول
ادخال الهمزة على غير محل الانكار وهو جاعل والواجب ادخالها على المسلعة
لانها محل الانكار والثاني تقديم المسند الذي هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا
لسبب ولا سبب فكان الواجب تقديم المسلعة وادخال الهمزة عليه والثالث
ان ترتب هذا البيت على ما قبله وهو قوله ٭

٭ لا در در اناس خاب سعيهم ٭ يستمطرون لدى الازمان بالعشر ٭

يقتضي ان القائل قصد الالتفات من الغيبة الى الخطاب قطعا وانه بعد ما
حكى حالهم الشنيعة التفت الى خطابهم ومواجهتهم بالتوبيخ حتى كانهم يسمعون

وح فقد اخطأ في ايراد احد اللفظين بالجمع والآخر بالافراد ولا شك ان شرط
الالتفات الاتحاد والرابع ان الجاعلين هم العرب الجاهلية الذين حكى عنهم
في البيت الاول فلا وجه لتخصيص واحد منهم بالانكار دون البقية من غير
التفات الى الالتفات والخامس تنكير المسند اذ لا وجه له مع تقدم العهد
حيث علم ان مراده بالجاعل هم الناس المذكورون في البيت الاول فكيف ينكر
المعهود فكان من حق الكلام امسلعة انتم الجاعلون والسادس البيقور اسم
جمع كما في القاموس واسم الجمع وان كان يذكر ويؤنث لكن نقل عن الرضي انه قال
في بحث العدد ما محصله ان اسم الجمع ان كان مختصا بجمع المذكر كالنفر والرهط
والقوم فانهم بمعنى الرجال فيعطى حكم المذكر في التذكير فيقال تسعة رهط
كما تقول تسعة رجال وان كان مختصا بالمؤنث فيعطى حكم الاناث نحو ثلث
من المخاض لانها بمعنى الحوامل من النوق وان احتملهما كالخيل والابل والغنم
فانها تقع على الذكور والاناث فان نصصت على احد المحتملين فالاعتبار به
انتهى فقد صرح بانها اذا استعملت مرادا بها الذكور تعطى حكم الذكور وقد
نص صاحب القاموس وغيره على انهم كانوا يعلقون السلع على الثيران فهذا
الاعتبار لا يسوغ وصف البيقور بالمسلعة والسابع ايراد المسلعة صفة
جارية على موصوف مذكر والذي يظهر من عبارة الصحاح انها اسم للبقرة
التي يعلق عليها السلع للاستمطار لا صفة محضة حيث قال ومنه المسلعة
ولم يقل ومنه البقرة المسلعة وح فلا يجري على موصوف كما ان لفظ الركب
اسم لركبان الابل مشتق من الركوب ولم يستعمل جاريا على موصوف فلا يقال

جاء رجال ركب بل جاء ركب والثامن ان المنصوص عليه في كتب اللغة ان الذريعة
بمعنى الوسيلة لا غير وان الوسيلة تستعمل متعدية بالى وقد استعمل الذريعة في
البيت بدونها مع لفظ بين وهو مخالف لوصفها واستعمالها في التعدية التاسع
ان قوله بين الله والمطر صوابه بينك وبين الله لاجل المطر وذلك لانهم كانوا
يشعلون النيران في السلع والعشر المعلقة على الثيران لتجأر فيرحمها الله تعالى
وينزل المطر لاطفائها منها انتهى ونسب هذا للفاضل عبد الرحمن العماوى
ولا يخفى ان في عد كل مما ذكره غلطا مساهلة ومن تأمل ادنى تأمل اجاء
عن اكثر ذلك فتأمل وعد شيخنا علاء الدين الموصلي الاغلاط فقال الاول
اعمال الوصف في المعقولين مع انه بمعنى الماضي لان الشاعر موبخ للجاهلي
على هذا الصنع الذي وقع منه والثاني ان لام لك لا تصلح للتعليل ولا
للملك بالبداهة ولا للتخصيص ايضا لان الجاهلي لم يجعل التسليع وسيلة له
دون غيره بل جعله اما وسيلة له ولغيره او وسيلة مطلقا سواء كان له ولغيره
ام لا والثالث زيادة لفظ بين في البيت اذ لم يجئ لفظا للفظ الذريعة
في الاستعمال بل لفظ الواسطة وان كان كلاهما بمعنى واحد والرابع
نقصان لفظ الى او ما في معناها اذ ذلك من مقتضيات لفظ الذريعة
فكان ينبغي ان يقول الى الله والى المطر والخامس عطف المطر على لفظ الجلالة
وجعل البينية للنسبة بين الله تعالى والمطر مع انه على تقدير ابدال الذريعة بلفظ
الوسيلة المقتضية لكلمة بين كان الصواب ان يقول بينك وبين الله او
بينك وبين المطر والسادس ان التوبيخ اما بناء على ظاهر حال الجاهلية مع

عدم اسناد الاشياء كلها الى الله تعالى فيكون لفظ الجلالة مقحما واما بناء على
حقيقة حالهم من ارجاع الاشياء كلها الى الله عز وجل حقيقة فيكون لفظ المطر
زائدا وعلى تقدير عدم الزيادة كان ينبغي ان يقول للمطر والسابع ان
المسلعة هي الثيران لا البقر كما حكاه صاحب القاموس ومعلوم ان الثيران
غير البقر والثامن ان وسيلة الجاهلية هو التسليع لا المسلع نفسه والتاسع
ان الجعل بمعنى التصيير واطلاق الذريعة على الوسيلة حقيقة لا ما يظن انها
وسيلة والجاهلية لم يجعلوا المسلعة الوسيلة بل زعموا انها وسيلة ولم تصر بذلك
وسيلة في الحقيقة انتهى ويرد عليه على نحو ما ورد على العمادي والحق انه ان
اريد بالغلط ما هو خلاف الصواب وليس له جواب فكلام صاحب القاموس ليس
بشيء ولو انه بين هاتيك الاغلاط لتبين الحي من اللي وان اريد بالغلط ما
هو خلاف الاولى بناء على انهم قد يطلقون الغلط عليه لانه غلط في نظر البليغ
فيمكن ان تسلم صحة الكلام ولعله يستخرج من مجموع ما ذكرنا ما تسلم كونه غلطا
لهذا المعنى ذووا الافهام فتأمل ذلك والله تعالى يتولى هداك

السؤال المتمم عشرين

ما الجواب عن تركه صلى الله تعالى عليه وسلم الظهر والعصر والمغرب في الخندق
والصحابة يقولون له عليه الصلاة والسلام ما صلينا فيقول ولا انا حتى
اذا فرغ من شأنه اذن للاولى واقام للكل مع ان له صلى الله تعالى عليه
وسلم مندوحة عن هذا الترك بصلوة الخوف ومشروعيتها قبل الخندق
بكثير انتهى

اقول

بعد حمد الله الذي جعل الصلوة على المؤمنين كتابا موقوتا. وصيّر التارك لها
بلا عذر يوم القيمة باقامة الحجة عليه مبهوتا. والصلاة والسلام على سيدنا
محمد نبيه النبيه الاواه. القائل حبب الي من دنياكم النساء والطيب وجعلت قرة
عيني الصلاه. وعلى آله واصحابه سور مدينة المكارم. وحرس حصن الدين بالاسنة
والصوارم. الجواب انه قد نقل ابن الهمام في فتح القدير ان صلاة الخوف انما
شرعت في الصحيح من بعد الخندق فلذا لم يصلها عليه الصلاة والسلام اذ ذاك.
واحتج لهذا بما رواه الامام الشافعي وابن ابي شيبه وعبد الرزاق والبيهقي
والدارمي وابو يعلى الموصلي كلهم عن ابي ذئب عن سعيد المقبري عن عبد الرحمن
عن ابيه عن ابي سعيد الخدري قال حبسنا يوم الخندق وساق الحديث الى
ان قال وذلك من قبل ان ينزل قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وفي الفتح
عن النسائي التصريح بان تاخير الصلاة كان من قبل نزول صلاة الخوف. ونقل
عن شروح الشافعية ان الاصحاب يعني الشافعية قالوا ان حرب الخندق كان
قبل مشروعية صلاة الخوف وكانوا قبل ذلك يؤخرون الصلاة في الحروب ثم
يقضونها الى ان نزل قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة الآية ثم رأيت
في سيرة ابن هشام نقلا عن ابن اسحق ان غزوة ذات الرقاع كانت في جمادى الاخرة
السنة الرابعة وغزوة الخندق كانت في شوال السنة الخامسه وان صلاة
الخوف شرعت في غزوة ذات الرقاع وكان هذه الرواية مبنى كلام السائل وعليها
جماعة من اهل السير وحكيت عن طائفة من الفقهاء منهم المزني من الشافعية واجاب
اكثرهم عن الترك يوم الخندق بانه نسخ لصلاة الخوف المشروعة قبله وقال بعض

الاجلة

الاجلة ان لصلاة الخوف كيفيات فهي باعتبار احد الكيفيات اعني ما تضمنه قوله تعالى
واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة الآية مشروعة قبل يوم الخندق وباعتبار ما تضمنه قوله
تعالى فرجالا او ركبانا بعد يوم الخندق وفي فتح القدير الحق الذي نقول به ان نفس صلاة
الخوف بالصفة المعروفة من الذهاب والاياب انما شرعت بعد الخندق وان غزوة ذات
الرقاع من بعد الخندق انتهى والقلب الى ما ذكره بعض الاجلة اميل وعليه لا يلزم ان
يكون الترك يوم الخندق نسخا لما قيل من ان المشروعة قبله مشروطة بامن هجوم العدو
ولم يكن ذلك ذلك اليوم فقد كان الخوف ذلك اليوم في غاية الشدة كما يشير اليه قوله تعالى
اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم واذ زاغت الابصار وبلغت القلوب الحناجر
وتظنون بالله الظنونا هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا
ومحصل الجواب على هذا ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اخر تلك الصلوات يوم الخندق
لمكان العدو وعدم امن هجومه وتفاقم الامر وان لم يلتحم القتال فيه وعدم مشروعية
صلاة شدة الخوف المشار اليها في قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا فليحفظ
بقي شيء لا باس بالتنبيه عليه وهو ان ما ذكر في السؤال من تاخير الظهر والعصر و
المغرب هو رواية الامام الشافعي ومن بعده ممن سمعت في صدر الكلام وفي صحيح
البخاري من رواية عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ما يدل على انه صلى الله تعالى عليه وسلم
لم يفته يوم الخندق الا العصر وانه صلاها بعد المغرب وطريق الجمع كما قال النووي
ان هذا كان في بعض ايام الخندق وذاك في بعض آخر والله تعالى اعلم ثم ان فيما يتعلق
بصلاة الخوف ابحاثا كثيرة الاخلق بنا ان نطويها على غرها حيث انها طويلة ولم
يسئل السائل عن شيء منها وانت ان اردتها فارجع الى كتب الفروع

السؤال الحادي والعشرون

ما الجواب عن خلعه صلى الله تعالى عليه وسلم نعليه وهو في صلوته وبقاؤه فيها مع
قوله بعدها اخبرني جبريل ان فيهما قذرا انتهى

اقول بعد حمد الله الذي خلع على من احب خلع الرضوان واترع له كاسات
البقاء الابدي والاستقرار في نعيم الجنان والصلاة والسلام على حبيبه الذي تشرف
جبريل بالنزول عليه وافتخرت السماء والارض بلثم نعليه وعلى آله المطهرين من الرجس
والاقذار واصحابه الفائزين بالصلاة معه بالفضل المدرار اراد السائل الجواب
عن شبهة اوردها بعض الفقهاء على قولهم لو صلى شخص بنجس لا يعلمه عند التحرم ثم بعد
فراغه من الصلاة علم وجوده معه فيها وجب القضاء لان الخطاب بالشروط
من خطاب الوضع فلم يؤثر فيه الجهل والنسيان كالطهارة من الحدث والنجس في
الثوب والبدن والمكان وحاصل الشبهة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلع نعليه
في الصلوة لاخبار جبريل عليه السلام اياه ان فيهما قذرا وبقي فيها ولم يستأنفها
وكان اللازم على ما ذكروا الاستيناف والجواب انه هذا ليس صريحا في ان
ذلك القذر كان نجسا لا يعفى عنه لشمول القذر الطاهر كالبزاق والمخاط والمعفو
عنه كما دون الدرهم فيحتمل ان يكون طاهرا او معفوا عنه والخلع مؤدى بعد
العلم على الوجه اللايق بعلو شأنه صلى الله تعالى عليه وسلم واستمراره صلى الله تعالى
عليه وسلم في الصلوة بعد طرح سلا الجزور عليه حتى جاءت فاطمة رضي الله تعالى عنها
فالقته عنه ليس فيه تصريح بانه عليه الصلاة والسلام علم انه سلا جزور وهو فيها
ونقول يحتمل انه انما لم يستأنفها مع علمه بذلك بعد لكونها نافلة ولا يتم الاستدلال

يدلك

رأيت في بعض الكتب ان الراجح ان القذر الذي اخبر به كان طاهرا ح

يدلك قول الامام الشافعي في القديم ان من صلى بنجاسة غير معفو عنها ولم يعلم بها حتى فرغ
من الصلوة لا يجب عليه اعادتها حتى تحققوا ان هاتيك الصلاة كانت فرضا على انهم
قالوا ان اجتنابا النجس في الصلاة لم يجب في ابتداء الاسلام هذا ومن الناس من استشكل
حديث الخلع مع الاستمرار بان الخلع يحتاج الى عمل كثير والصلاة تبطل به وانت تعلم ان
دعوى الاحتياج الى عمل كثير غير بينة ولا مبينة بقي هاهنا شيء لا باس بذكره وهو
ان الصلاة بالنعلين افضل من الصلاة بدونهما بكثير لحديث في ذلك ويقاس على
النعلين ما يلبس بدلهما في الرجلين اليوم من المداسين ونحوهما فليحفظ

السؤال الثاني والعشرون

ما وجه ايجاب الشافعية صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة ولم يوجب الله تعالى غير
خمس صلوات وهل لذلك مستند من الاحاديث والآيات والبينات
انتهى

اقول

بعد حمد الله الذي جعل الصلاة عماد الدين واقرها خمسا بعد ان فرضها خمسين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد صاحب الجمعة والعيدين والمنبر والخطبتين
وعلى آله واصحابه واتباعه المثابرين على الاقتداء به واتباعه لا يخفى ان السادة
الشافعية نفع الله تعالى بعلومهم البرية لم يوجبوا صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة
مطلقا بل عند تعدد الجمعة على تفصيل والحاصل انهم لا يوجبونها بحيث تكون فرضا
سادسا وتفصيل الكلام في هذا المقام ان في مسئلة الجمعة عند الشافعية اربعة
اوجه الاول وصححه الاكثرون انه لا يجوز تعدد الجمعة في البلد الواحد ما لم يشق الاجتماع
بمحل واحد ولو غير مسجد مشقة لا تحتمل عادة يقينا كما قيد به الشهاب ابن حجر وتبعه

الشيخ الرملي وهل العبرة بمن يغلب حضوره او بمن يصليها بالفعل او بمن تصح منه
او بمن تلزمه فيه خلاف ولكل ذهب بعض لكن المعتمد الذي مشى عليه الشهاب ابن حجر
والشمس الرملي كابيه الاول **والثاني** لا يجوز التعدد مطلقا وتحمل المشقة لانه تحمل
صلى الله تعالى عليه وسلم والخلفاء الراشدين لم يفعلوها الا كذلك ولان المقصود اظهار
الشعار واجتماع الكلمة قيل وهو قوي دليلا ومن ثم اقتصر عليه حجة الاسلام
الغزالي ومتابعوه واطال التاج السبكي في الانتصار له نقلا ودليلا وصنف
فيه اربع مصنفات وقال انه قول الاكثر ولا احفظ عن صحابي ولا تابعي تجويز
تعددها ولم يزل الناس على ذلك الى ان احدث المهدي ببغداد جامعا آخر
وتبعه العراقي والزركشي وقال وهو الذي تظاهرت عليه نصوص الشافعي وافتى
به الحافظ ابن حجر العسقلاني قال في الايعاب لكن انتصار الاذرعي للاصحاب
ونظر فيما ادعاه السبكي بما فيه تكلف لا يقال يدل للاول قاعدة المشقة توجب
التيسير لانا نقول يمكن دفعها بالمواضع الواسعة وان سلمنا فمنها يسير
يحتمل في الشرع اكثر منه كالحج والجهاد **والثالث** ان حال نهر عظيم بين شقي البلد
كان كبلدين فيجوز في كل شق جمعة **والرابع** ان كانت قرى واتصلت تعددت
بعددها وحيث تعددت الجمعة فالمشهور انه تطلب الظهر وجوبا ان لم يجز التعدد
وندبا ان جاز خروجا من خلاف من منعه مطلقا سواء كان بقدر الحاجة ام زائد
عليها ولا يقال على الوجوب انهم اوجبوا الجمعة والظهر بل الواجب عندهم واحدة
فقط الا انهم لما لم يتحققوا ما تبرأ به الذمة اوجبوا كليهما ليتوصل بذلك الى البراءة
الذمة بيقين وهذا كما لو نسي المكلف احدى الخمس ولم يعلم عينها فالواجب عليه واحدة

وانما

97

وانما تلزمه الخمس لتبرأ ذمته بيقين ورأيت للشيخ عبد البر الاجهوري في حواشيه على المنهج
ما يتعلق بهذا المقام ويلتئم به اتم التئام ونصه سئل الرملي عمن قال انتم معاشر
الشافعية خالفتم الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم لان الله تعالى فرض خمس صلوات
وانتم تصلون باعادتكم الجمعة ظهرا ست صلوات فما يترتب عليه في ذلك فاجاب
بان هذا الرجل كاذب فاجر فان اعتقد في الشافعية انهم يوجبون ست صلوات
باصل الشرع كفر والعياذ بالله تعالى واجري عليه احكام المرتدين والا استحق التعزير
اللائق بحاله الرادع له ولامثاله عن ارتكاب مثل قبيح اقواله ونحن لا نقول بوجوب
ست صلوات باصل الشرع وانما تجب اعادة الظهر اذا لم تعلم تقدم جمعة صحيحة اذ الشرط
عندنا ان لا تتعدد في البلد الا بحسب الحاجة ومعلوم لكل احد ان هنا ما فوق
الحاجة وح من لم يعلم وقوع جمعة من العدد المعتبر وجبت عليه الظهر وصار كانه
لم يصل جمعة وما انتقد احد على احد من الائمة الاربعة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
الا مقتد الله تعالى قال الشهاب بن حجر فان قلت فكيف مع هذا الشك يحرم اولا و
هو متردد في البطلان قلت لا نظر لهذا التردد لاحتمال ان تظهر من السابقات
المحتاج اليها فصحت كذلك لان الاصل عدم مقارنة المبطل ثم ان لم يظهر شيء
تلزمه الاعادة انتهى وما نقله عن الشهاب مذكور في تحفته اوائل باب صلاة الجمعة
وقد قال قبيل ما نقل هنا من السؤال والجواب ما نصه ومن شك انه من الاولين
او الآخرين او في ان التعدد لحاجة او لا لزمته الاعادة فيما يظهر انتهى لكن قال بعيده
ما نصه ولا اثر للتردد ومع اخبار العدل لان الشارع اقام اخباره في نحو ذلك
مقام اليقين ولا لاحتمال تقدم احدها في مسئلة الشك فلا تصح الاخرى لان

المدار على ظن المكلف دون نفس الامر لكن يسن مراعاته بان يصلوا بعدها الظهر
انتهى واستشكل بعض الناس كلامه بان ما تقدم يفهم منه وجوب صلاة الظهر
اذا لم يعلم السبق والثاني صريح في سنيتها واجيب بانه مبني الاول على الشك
في السبق وعدمه والثاني على ظن السبق مع احتمال عدمه فتامل وتدبر ثم اعلم
انهم قالوا اذا لزمته الاعادة فلا بد من نيته متميزة كما بينوه في صفة الصلاة
واما ما قيل انه يقول اصلي آخر ظهر وجبت علي فمما لا فائدة فيه كما في الايعاب
لانه اذا قال اصلي الظهر فان لزمته باطنا انصرفت نيته اليها والا وقعت له
نفلا وهذه النية التي قيل لا فائدة فيها اختارها غير واحد من الحنفية وقالوا
انها الاحوط ثم انهم ايضا مختلفون في جواز التعدد ففي المفتح ان عند ابي حنيفة
رضي الله تعالى عنه لا يجوز تعددها في مصر واحد وكذا روى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف
انه لا يجوز في مسجدين في مصر الا ان يكون فيه نهر كبير حتى يكون كمصرين وكان يامر
بقطع الجسر ببغداد لذلك فان لم يكن فالجمعة لمن سبق فان صلوا معا ولم تدر السابقة
فسدتا وعنه انه يجوز في موضعين اذا كان المصر عظيما لا في ثلثة وعن محمد يجوز تعددها
مطلقا ورواه عن ابي حنيفة ولهذا قال السرخسي الصحيح من مذهب ابي حنيفة جواز
اقامتها في مصر واحد في مسجدين واكثر وبه ناخذ لاطلاق لا جمعة الا في مصر فاذا
تحقق في حق كل منهما ووجه رواية المنع انها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهي
جامعة لها والاصح الاول خصوصا اذا كان مصر كبير كمصر فان في التزام اتحاد الموضع
حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة على الاكثر مع ان الوجه المذكور مما يتسلط عليه
المنع انتهى وكنت اذا انا شافعي مقلدا هذا القول فلم اكن اصلي الظهر بعد الجمعة

حديث رواه ابن ابي شيبة موقوفا على علي كرم الله وجهه
ورواه غيره مرفوعا وبالجملة هو حديث صحيح

ثم

ثم كنت احيانا اصليه في بيتي وانكر في قلبي على من يصليه في الجامع بجماعة لما كنت اسمع
من كثير من العوام ما يدل على اعتقادهم ان الله تعالى فرض على العباد يوم الجمعة وليلتها
ست صلوات وما كنت ارى منشأ لذلك الا ظهرها لالتزام كثير من الشافعية لاقامة الظهر
في المسجد الجامع بجماعة وانا اليوم ارى صلاة الظهر بعدها في البيت للاشتباه في تحقق
بعض شروط الصحة واني ليضيق صدري ولا ينطلق لساني وبالجملة ما يفهم من كلام
السائل في شان الشافعية كذب عليهم وقبح الله تعالى من ينسبه اليهم وقد سمعت تحقيق
مذهبهم ولهم فيه مستندات شرعية وماخذ قوية والله تعالى اعلم

السؤال الثالث والعشرون

ما دليل الشافعية على حل نكاح الرجل بنته من الزنا وهل حل ذلك بدين او
جوزه احد المسلمين انتهى

اقول بعد حمد الله الذي حرم الزنا وذم فاعله سرا وعلنا والصلاة والسلام
على سيدنا محمد الشارع الاعظم المبعوث بالدين القوي الاقوم وعلى آله المطهرين
من الارجاس واصحابه الهداة الاكياس علل الاكثرون بانه لا حرمة للمحرم وفي
الشرح الكبير للرافعي الزنا لا تثبت به المصاهرة حتى يجوز للزاني ان ينكح ام المزني
بها وبنتها وحتى يجوز لابنه وابيه ان ينكحها لان حرمة المصاهرة نعمة الله عز وجل
فلا تثبت بالزنا كما لا يثبت به النسب وقال ابو حنيفة واحمد رضي الله تعالى عنهما يثبتها
انتهى ولم يذكر ما لك وذكر ابن الهمام ان مالكا في المشهور يثبتها ايضا فلتراجع
كتب مذهبه والمشهور ان الحل مما تفرد به الشافعي رضي الله تعالى عنه وكانه عليه الرحمة
حمل البنت في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم على البنت الشرعية التي

اي ولد مخلوق من زناه طالما [illegible]

تنسب الى الرجل شرعا والمخلوقة من الزنا ليست كذلك على انه قد ورد في الحديث ما
يقتضي حلها فيمكن ان يكون مخصصا لما في الآية بناء على حمل البنت فيها على المعنى المتعارف
بين الناس وتخصيص الكتاب بخبر الآحاد مطلقا قال به غير واحد من اهل السنة ومن
الامامية اخرج البيهقي عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت سألت النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم عن الرجل يتبع المرأة حراما اينكح بنتها او يتبع الابنة حراما اينكح امها فقال
عليه الصلاة والسلام لا يحرم الحلالَ الحرامُ انما يحرم ما كان بنكاح حلال قال عبد الله
ابن نافع وبه ناخذ وجاء من حديث اخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر كما قال
الحافظ ابن حجر في تخريج احاديث الرافعي لا يحرم الحرام الحلال وحديث ابن مسعود
ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرامُ الحلالَ قال البيهقي ضعيف وكذلك حديث
اذا نظر الرجل الى فرج المرأة حرمت عليه امها وبنتها واعتمد غير واحد من الشافعية
في الاستدلال على الحل على حديث ام المؤمنين وحاصل الاستدلال انها سألت رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم عن وطي المرأة حراما هل يحرم عليه بنتها او امها فاجاب عليه
الصلوة والسلام بقوله لا يحرم الحلال بالنصب الحرام بالرفع وانها عدلت عن لفظ
الى يتبع تأدبا وتحاشيا منها رضي الله تعالى عنها عن التصريح بمثل ذلك أمام امام الانبياء
والمرسلين صلى الله تعالى عليه وسلم ولقد كنى الله تعالى عن الوطي ايضا بالرفث على ما قال
غير واحد في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم مع انه في الآية وطي
حلال لا حرام كما هنا واما تصريحه عليه الصلاة والسلام في بعض الاحيان فلمصلحة اقتضاها
المقام كما لا يخفى على المتتبع لا يقال لعل مراد ام المؤمنين بالبنت التي سألت ان تحريمها
بوطي الام حراما البنت الغير المخلوقة من ماء زنا الرجل بل بنتها من رجل آخر قيل لانا نقول

هي

هي عامة عرفا ولا دليل على التخصيص و البنت المخلوقة من ماء زنا الرجل لانقطاع
نسبها عنه لا يقال لها بنته ولنسبتها الى المزني بها يقال لها بنتها فبنتها في الخبر عامة
للمخلوقة من الزنا وغيرها والجواب ايضا شامل للصورتين فاذا زنا عمرو بهند مثلا
وكانت لها بنت من زيد تدعى دعدا يقال يحل لعمرو ان ينكح دعدا لان الحرام وهو زنا
عمرو بهند لا يحرم الحلال وهو نكاح دعد التي هي بنت هند من زيد اذ حلها اصلي فلا
يزول بهذا المحرم انما يحرم ما كان بنكاح حلال واذا زنا عمرو بهند فولدت من ذلك
الزنا دعدا يقال ايضا يحل لعمرو ان ينكح دعدا لان الحرام وهو زنا عمرو بهند لا يحرم
الحلال وهو نكاح دعد التي هي بنت هند لانها من حيث انها بنت هند حلال لعمرو
غاية ما في الباب انها خلقت من ماء الحرام وهو لا يحرم انما يحرم ما كان بنكاح الحلال
انتهى ما قيل في جواب جواز حمل البنت في الخبر على غير مخلوقة من ماء الزنا والانصاف
ان ذلك الاحتمال قوي وربما يقال في تقويته ان عائشة رضي الله تعالى عنها لما
سمعت قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم فهمت منه حرمة بنت الزاني المخلوقة
من مائه عليه لان اهل اللغة لا يفرقون في اطلاق لفظ البنت على المخلوقة من ماء
الرجل بين ان يكون الماء المخلوقة منه ماء زنا وان يكون ماء نكاح فاطلاق
البنت على كلتا البنتين حقيقة لغة ولم يثبت نقل في اسم البنت وكذا الابن
شرعا فلم تكن رضي الله تعالى عنها لتسأل عن حكم بنت الرجل من ماء زناه ولو في ضمن
العموم فما البنت بحسب الظاهر في كلامها الا البنت من رجل آخر ويعلم من هذا
ان دعوى تخصيص الآية بالخبر في غاية الضعف فتامل نعم ذلك الخبر يضر الحنفية
القائلين بحرمة بنت المزني بها من رجل آخر على الزاني لكنهم قالوا انه ضعيف الى

الى كلام غير ذلك مسطور فى معتبرات كتبهم ثم اعلم ان الشافعية وان لم يقولوا بحرمة
بحرمة نكاح تلك البنت لكنهم يقولون بكراهته ومن الناس من ذكر ان حكمة الحل
على القول به تبكيت الزانى والتشنيع عليه والتنبيه على فضاعة فعله وفى ذلك
من الزجر عن الزنا ما فيه وبالجملة لاولئك السادة مستند جيد فيما ذهبوا اليه
ولا ينبغى التشنيع عليهم بان احدا من الائمة سواهم لم يقول عليه فالتفرد فى بعض
المسائل فى كل مذهب موجود وهذا مما لا يستطاع له انكار وجحود وكم فى الشريعة
من المسائل انفردت بها من بين الشرايع الاوائل ومن تتبع فروع الشيعة رأى
فيها كثيرا من المسائل الشنيعة منها قولهم ان ارتهن احد امة آخر جاز له وطؤها
واذا رهن ام ولده واجاز للمرتهن وطأها قبلا او دبرا جاز ومنها قولهم وقف
فرج الامة صحيح وكذا اعارته بالخصوص والعموم فى ضمن جميع المنافع وام الولد
وغيرها فى ذلك سواء الى غير ذلك والله تعالى اعلم

السؤال الرابع والعشرون

ما دليل الحنفية على تحريم الزوجة بلمس امها بشهوة ولو كان عن سهو وهفوة
انتهى

اقول

بعد حمد الله الذى حلل ما شاء وحرم وفضل نوع الانسان وكرم والصلاة
والسلام على سيدنا محمد الذى اعتنى بشان الابضاع وحرض على صيانة الانساب
عن الضياع وعلى اله واصحابه المحتاطين فى امر الدين والحافظين فروجهم الا على
ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين ان السادة الحنفية بنوا هذه
المسئلة على مسئلة الدخول وقالوا يلحق ذلك به وقال غيرهم كالشافعية ان

اللمس

اللمس والنظر ليسا فى معنى الدخول ولهذا لا يتعلق بهما فساد الصوم والاحرام
ووجوب الاغتسال وكل ما ليس فى معنى الدخول لا يلحق بالدخول لان الملحق لا بد ان
يكون فى معنى الملحق به وللسادة الحنفية ان المس والنظر سبب داع للوطئ والسبب
الداعى الى الشئ يقام مقامه فى موضع الاحتياط وهذا لانه وجد لصاحب الشرع صلى
الله تعالى عليه وسلم مزيد اعتناء فى حرمة الابضاع الا ترى انه اقام شبهة البعضية
بسبب الرضاع مقام حقيقتها فى اثبات الحرمة دون ساير الاحكام من التوارث و
منع وضع الزكاة ومنع قبول الشهادة فاقمنا السبب الداعى مقام المدعو احتياطا
وفساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال ليس من باب حرمة الابضاع حتى يقوم
السبب فيه مقام الوطئ ونوقض بان ما ذكروا ان كان صحيحا قام النظر الى جمال
المرأة مقام الوطئ فى ثبوت الحرمة لكونه سببا داعيا كالنظر الى الفرج واجيب
بان النظر الى الفرج المحرم هو ما يكون نظرا الى داخل الفرج ان كانت متكية وهو
لا يحل الا بالملك والظاهر من ذلك انها لا تكون فى هذه الحالة الا فى خلوة عن
الاجانب فانظر بعد هذا فى ان النظر الى الجمال الحلال خلاء وملاء هل يكون فى كونه
داعيا الى الوطئ دعوة النظر لذلك اليه اولا لا اراك قائلا بذلك الا مكابرا
ثم ان شرط الحرمة بالنظر او اللمس ان لا ينزل فان انزل ففيه خلاف قال الاوزجندى
وغيره تثبت لانه بمجرد المس بشهوة تثبت الحرمة والانزال لا يوجب رفعها بعد الثبوت
وقال صاحب الهداية وشمس الائمة والبزدوى وهو المختار لا تثبت بناء على ان الامر
موقوف حال اللمس الى ظهور عاقبته ان ظهر انه لم ينزل حرمت والا لا والاستدلال
واضح الا ان اقامة السبب ذا نيط الحكم بالمسبب انما يكون لخفاء المسبب والا فهو

متعلق بغير المناط لغير حاجة والاولى ادعاء كون المناط شرعا نفس الاستمتاع بمحل الولد بالنظر واللمس نظرا الى ان الآثار جاءت بالحرمة في اللمس ونحوه وقد روى في الغاية السمعانية حديث ام هانئ رضي الله تعالى عنها عنه صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال من نظر الى فرج امرأة بشهوة حرمت عليه امها وبنتها وعن عمر رضي الله تعالى عنه انه جرد جارية ونظر اليها ثم استوهبها منه بعض بنيه فقال اما انها لا تحل لك هذا ان تم كان دليل ابي يوسف في كون النظر الى منابت الشعر كاف وعن ابن عمر قال اذا جامع الرجل المرأة او قبلها او لمسها بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة حرمت على ابيه وابنه وحرمت عليه امها وبنتها وعن مسروق انه قال بيعوا جاريتي هذه اني لم اصب منها الا ما يحرمها على ولدي من اللمس والقبلة وحد الشهوة ان تنتشر الآلة اذا لم تكن منتشرة قبل او تزداد انتشارا اذا كانت منتشرة وهذا هو الصحيح في المذهب وكثير من المشايخ لم يشترطوا الانتشار وجعلوا حد الشهوة ان يميل قلبه اليها ويشتهي جماعها وهذا اذا كان شابا قادرا على الجماع فان كان شيخا او عنينا فحد الشهوة ان يتحرك قلبه بالاشتهاء ان لم يكن متحركا او يزداد ان كان متحركا وهذا افراط وكان الفقيه ابو محمد بن مقاتل الرازي لا يعتبر تحرك القلب وانما يعتبر تحرك الآلة وكان لا يفتي بثبوت الحرمة في الشيخ الكبير والعنين الذي ماتت شهوته حتى لم يتحرك عضوه بالملامسة وهو اقرب الى الفقه والحاصل ان السادة الحنفية لما رأوا مزيد اعتناء الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم بامر الفروج وصح لديهم حديث ام هانئ ونحوه ذهبوا الى ما ذهبوا من التحريم ولم يعتبروا ادعاء السهو والهفوة في هذا الامر العظيم سدا للباب وتحاشيا

عن

عن الارتياب والشيعة على عكسهم في امر الابضاع كما قد تواتر عنهم وشاع فسبحان من مايز بين العباد ورزق من شاء الغيرة والسداد

السؤال الخامس والعشرون

ما وجه قول الحنفية بصحة صلاة من خرج ربع عورته وهل ورد ذلك في احاديث ملاذ الخائف ومؤمن روعته انتهى

اقول

بعد حمد الله ساتر العورات ومزيل الروعات والصلاة والسلام على المتبع في افعاله والمقتدى به في اشاراته وعباراته واحواله وعلى آله واصحابه المتزينين بحلي الفضل والاوابد ما ذكره السائل من صحة صلاة من خرج ربع عورته فيها عند الحنفية لا يفتى به وهو خلاف قول الامام الاعظم ومحمد رحمهما الله تعالى فان خروج ربع عندهما مفسد للصلاة لان للربع حكم الكل وقد اقيم ربع الشيء مقام كله في مواضع كمسح الرأس والحلق في الاحرام وقول القائل رأيت فلانا وانه لم ير منه الا وجهه احد الجوانب الاربعة فكذا ههنا احتياطا في باب العبادة واعترض بان اعتبار هذا بمسح الرأس غير مستقيم لان مسح كله لم يكن واجبا حتى يقوم الربع مقامه بل الواجب مسح البعض واجيب بناء على كون الوضوء معقول المعنى بان الاصل في الرأس غسل كله كما في الوجه لان التطهير المقصود بالوضوء يحصل به لا ان الشارع اكتفى بالمسح عن الغسل ثم اكتفى بالبعض عن الكل دفعا للضرورة فكان الربع قائما مقام الكل من هذا الوجه وقيل في الجواب غير ذلك فتأمل ولا تغفل نعم تصح عندهما صلاة من خرج دون الربع من عورته فيها وذلك من باب العفو والرفق لا سيما بفقراء المؤمنين الذين لا يسئلون الناس الحافا ولا يجدون اثوابا متخرقة

وقطعا متمزقة خصوصا في صدر الاسلام ومن اطلع على صفة اهل الصفة رضي الله تعالى
عنهم علم صحة ما نقول ولم يسعها الا الاذعان والقبول وصح يسروا ولا تعسروا
وشاع الدين يسر لا عسر وقد قال سبحانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
الى غير ذلك وليست صحة صلاة من خرج دون الربع من عورته او الربع باغرب
من صحة صلاة من صلى على الغائط والبراز المفروش على الارض بلا حائل مع ان
الشيعة قالوا بذلك وصرح به الحلي في الارشاد وابو القاسم في الشرايع وابو جعفر
الطوسي وجوزوا ايضا الصلاة مع تلطخ الثوب بالنجاسات الغليظة وكذا العبث
واللعب بالذكر والخصيتين في عين الصلاة هذا والحاصل ان السادة الحنفية
اتفقوا على ان قليل الانكشاف معفو عنه والشريعة طافحة بالتفرقة بين قليل
المحظور وكثيره لكنهم اختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير فقال ابو حنيفة
ومحمد الربع كثير اذ قد يقام مقام الكل وما دونه قليل وقيل ان الشيء لا يوصف
بالكثرة الا اذا كان ما يقابله اقل منه لان القليل والكثير متقابلان تقابل التضايف
كالبنوة والابوة على الصحيح او تقابل التضاد وليس بشيء وعلى هذا ورد في النصف
عن ابي يوسف روايتان لانه لما خرج عن حد القلة لان مقابله ليس اكثر منه كان
داخلا تحت حد الكثرة وانه لما لم يدخل في مقابله وهو الكثير فان مقابله وهو النصف
الآخر ليس باقل منه لم يكن داخلا تحت حد الكثرة فكان قليلا لا تفسد الصلاة به
وعلى كل تقدير يعفى عن الربع عنده فالسؤال انما يتوجه على قوله رحمه الله تعالى وانما لم
يسئل عن وجه صحة الصلاة بخروج النصف مع انها بحسب الظاهر اغرب وقد قال
بها ابو يوسف لمكان الروايتين عنه اما الصحة مع خروج الربع فهي لازمة على كل تقدير

فلذا تمسك السائل بالربع لكن في اسناد ذلك الى الحنفية مطلقا ما لا يخفى هذا وبقي
في هذا المقام كثير كلام يطلب من كتب الفروع

السؤال السادس والعشرون

ما دليل الحنابلة في اسقاط مسح الراس في الوضوء عن المتحنك وما ذا يقول الخصم في
ذلك لارشاد المتشكك انتهى

اقول

بعد حمد الله الذي لم يجعل علينا في الدين من حرج • وهدانا الى الصراط المستقيم الذي
لا امت فيه ولا عوج • والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي جائنا بالسهلة
السمحاء • وتركنا على الملة البيضاء • وعلى آله واصحابه رؤس الائمة • الكاشفين بنيسائم
هممهم غياهب الغمة • ما ذكره السائل ليس مخصوصا بالحنابلة بل الذين اكتفوا بمسح
العمامة عن مسح الراس نفسه كثيرون منهم سعيد بن ابي وقاص وابو الدردا وعمر
ابن عبد العزيز ومكحول والحسن وقتاده وابو امامه ومحمد بن جرير وداود وسفيان
الثوري وابو ثور والاوزاعي واسحق وآخرون وكانه خص الحنابلة بالذكر لكون
مذهبهم احد المذاهب الاربعة لاهل السنة اليوم ثم ان ظاهر كلامه انهم اسقطوا مسح
الراس في المتحنك مطلقا مع ان الامر ليس كذلك قال الشيخ منصور الحنبلي وشرط في
مسح عمامة ثلثة شروط احدها كونها محنكة اي مدار منها تحت الحنك كور بفتح الكاف
او كوران سواء كانت صغيرة او كبيرة او كونها ذات ذؤابة بضم المعجمة وبعدها همزة
مفتوحة وهي طرف العمامة المرخى مجاز واصلها الناصية او منبتها من الراس وشعر
في اعلا ناصية الفرس فان لم تكن محنكة ولا ذات ذؤابة لم يجز المسح عليها لعدم المشقة
في نزعها كالكلتة ولانها تشبه عمايم اهل الذمة وقد نهي عن التشبه بهم ثم قال والثاني

كونها على ذكر فلا تمسح امرأة ولا خنثى عمامة ولو لحاجة برد والثالث ستر العمامة
من الراس غير ما العادة كشفه كمقدم الراس فيعفى عنه خرق الخف لان هذا جرت
العادة به ويشق التحرز منه ولا يجب مسحه اي ما جرت العادة بكشفه مع ها اي مع العمامة
لانها نابت عن الراس فانتقل الفرض اليها وتعلق الحكم بها لكنه مستحب قال في الشرح
نص عليه لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مسح بناصيته في حديث المغيرة وهو صحيح ويجب
مسح اكثرها اي العمامة لانها احد الممسوحين على وجه البدل فاجزء مسح بعضه كالخف
وان كان تحت العمامة قلنسوة يظهر بعضها فالظاهر جواز المسح عليه لانهما صارا كالعمامة
الواحدة قاله في المغني انتهى ثم ان حكمها في التوقيت واشتراط تقدم الطهارة
وبطلان الطهارة بخلعها كحكم الخف عندهم لانها احد الممسوحين على سبيل البدل
ومنه يعلم ايضا ما في السؤال من غاية الاجمال والمقال وعلى العلات يجيب عنه
ونقول دليلهم في ذلك الاسقاط احاديث ثبتت لديهم واخذوا بظواهرها
وامثال هذه المطالب الفرعية يكفي فيها الاخذ من الظواهر ولكم عند الشيعة مثل ذلك
فمن الاحاديث ما رواه البخاري عن عمرو بن امية انه قال رأيت رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم مسح على عمامته وخفيه وما رواه ابو داود عن بلال انه قال كان رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم يخرج فيقضي حاجته فآتيه بالماء فيتوضأ ويمسح على عمامته و
موقيه وما رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح عن المغيرة بن شعبة انه قال توضأ
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومسح على الخفين والعمامة وذكر مسلم ان النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم مسح على الخفين والخمار وبه قال ابو بكر الصديق وعمر وانس رضي الله تعالى
عنهم وروى الخلال باسناده عن عمر رضي الله تعالى عنه من لم يطهره المسح على العمامة فلا

ظهره

103 ظهره الله تعالى وايضا انه لما كان الراس عضوا اسقط فرضه بالتيمم جاز المسح على حائله
كالقدمين والدين يسر لا عسر والظاهر ان هاتيك الاحاديث عندهم مع قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم مثل احاديث المسح على الخفين مع آية الوضوء الدالة على غسل الرجلين
عند اهل السنة فلا طعن عليهم بشيء واما قوله فماذا يقول الخصم الخ فان اراد بالخصم
فيه الشيعة فيقال في جوابه ما المسئول باعلم من السائل وان اراد به من عدا الحنابلة من
اهل السنة فيقال في جوابه ان كان في اطلاق الخصم على من اراد بشاعة انه قد ذكر
البيهقي وغير واحد من الاجلة انه وقع في اكثر احاديث هذا الباب اختصار والمراد مسح
الناصية والعمامة وقد صرح في بعض الروايات بذلك فروى عن المغيرة ان النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته وعلى عمامته وروي عن بلال انه عليه الصلاة
والسلام مسح على الخفين وبناصيته وعلى العمامة قيل وانما حذف في بعض الروايات
ذكر الناصية لان مسحها مقرر معلوم عندهم بل عند كل من بلغته آية الوضوء وانما المبهم
مسح العمامة فمفاد تلك الاخبار تكميل المسح على العمامة والى سنية هذا التكميل ذهب
الشافعية ومن الناس من يستبعد الحذف في بعض اخبار هذا الباب كحديث ابي داود
عن ثوبان انه قال بعث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سرية فاصابهم البرد فلما
قدموا عليه عليه الصلاة والسلام امروا ان يمسحوا على العصائب والتساخين لكن قال
ان في الاستدلال بهذا الحديث على المسح على العمامة لغير هؤلاء المامورين ونظائرهم
نظر فتامل وبالجملة لا ينبغي التشنيع على الحنابلة فيما ذهبوا اليه مع وجود هاتيك
الظواهر وعمل كثير من السلف الصالح بها ولينظر هل ذلك اعظم ام ما ذهب اليه
الشيعة من جواز استقبال غير جهة القبلة في صلاة النافلة وسجدة التلاوة وما

على الخفاف فخرج بذلك الطيالس واللفائف الاول

اصدق قول شيخهم المقداد في كنز العرفان ان هذا الحكم مخالف لحكم القرآن وكم وكم
لهم من حكم فاسد في باب العبادات الوسائل منها والمقاصد ومن وقف من
كتبهم على اخصر كتاب راى من ذلك العجب العجاب فما كان احرى بهذا السائل ان
لا يفتح باب هذه المسائل ولكن من ضل عن سبيل الرشاد فما له من بعد الله عز وجل
من هاد

السؤال السابع والعشرون

ما مستند المالكية في تجويز التيمم بالثلج الغير المذاب وليس هو من جنس الصعيد المفسر
بالتراب انتهى

اقول

بعد حمد الله الذي من يمم جنابه فاز ومن طرق بابه ولج ولج وجاز والصلاة والسلام
على سيدنا محمد الذي ذاب بسطوته قلب معاديه وثلج بمحبته صدر مواليه وعلى آله
واصحابه الفائقين من على الصعيد من ذوي الالباب والحاوين لفضائل ما فوقها
من مزيد عدد الرمل والحصا والتراب ما ذكره هذا السائل من جواز التيمم بالثلج
عند المالكية غير مجمع عليه عندهم قال ابن شاش المالكي وفي جواز التيمم على الثلج
ومنعه روايتان لابن القاسم واشهب انتهى ثم نقل النووي في شرح صحيح مسلم
سفيان الثوري والاوزاعي ذلك قولا واحدا وكان مستند من قال بذلك حمل
الصعيد في آية التيمم على وجه الارض وانه لا بعد في عد الثلج من وجه الارض وكون
الصعيد بمعنى وجه الارض ترابا كان او غيره مما ذهب اليه كثير من اهل اللغة بل قال
الزجاج لا اعلم اختلافا بين اهل اللغة فيه وشجعهم على اعتبار هذا القول دون القول
بانه التراب كما روي عن ابن عباس ان التيمم شرع لدفع الحرج كما يفيده سياق الاية و
ما اعتبروه اوقع للحرج لا يقال ذكر منه في سورة المائدة وهي للتبعيض ينافي جواز

التيمم بالثلج وامثاله مما ليس له غبار لانا نقول بعد تسليم المنافات لا نسلم ان من
للتبعيض لجواز ان تكون لابتداء الغاية وقول صاحب الكشاف انه قول ضعيف و
لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت براسي من الدهن ومن الماء ومن التراب
الا معنى التبعيض مردود بان عدم الفهم انما نشا من اقتران من بالدهن ونحوه مما تحقق
كونه من للتبعيض ولو اقترنت بما ليس كذلك لانعكس الحكم فيقال لا يفهم احد من العرب
من قول القائل مسحت يدي من الحجر مثلا معنى التبعيض اصلا وانما يفهم معنى الابتداء
ومدخولها هنا هو الصعيد وهو مشتمل على ما يتبعض بسهولة وعلى غيره ومعناها
الحقيقي المجمع عليه وهو الابتداء صالح لهما ومعنى التبعيض مع انه انكره جماعة من افاضل
العربية كالمبرد والاخفش الصغير وابن السراج والسهيلي وغيرهم لا يشمل جميع اجزاء
الصعيد بل يخرج غالبها والتضييق واثرة الامتنان بالتوسعة ونفي الحرج ثم ان
بعض الشيعة يلزمهم ايضا حمل من على ابتداء الغاية لانهم يجوزون التيمم بالحجر و
صرح بذلك الشيخان عندهم ولا يبعد ان يكون الثلج المتحجر المخالف للماء في الطبيعة
كالحجر وذهب المعظم منهم ايضا الى جواز التيمم بالوحل ولا يقصر فما الاستبعاد ان
يكون كالثلج على ان الشيعة ذكروا في باب التيمم اشياء خالفوا بها روايات نقلاتهم
عن المعصوم الذي مخالفته كمخالفة الله عندهم فمن ذلك انهم قرروا للتيمم ضربة
واحدة مع ان العلاء روى عن محمد بن مسلم عن احدهم اي الائمة انه قال وقد سئل عن
التيمم مرتين مرة للوجه ومرة لليدين وروى ليث المرادي عن ابي عبد الله نحوه وروى
اسمعيل بن همام الكندي عن علي الرضا نحوه ومن طالع كتبهم اطلع على كثير من المخالفات
لكلام الائمة ولنصوص الآيات وهم مع هذا يطعنون على مجتهدي اهل السنة بالمخالفة

فكان بينهم وبين النون محا الفم وفي المثل رمتني بدائها وانسلت نسئل الله تعالى
العفو والعافية

السؤال الثامن والعشرون

ما معنى قول شارح المنهاج الذي ليس له فيكم من هاج ولو احدث ثم اجنب
او عكسه كفى الغسل لهما على المذهب لاندراج الوضوء في الغسل والوجه الثاني لا
يكفي الغسل وان نوى الوضوء بل لا بد من الوضوء معه والثالث ان نوى الوضوء
كفى والا فلا وفي الصورة الثانية طريق قاطع بالاكتفاء لتقدم الاكبر فيها
فلا يؤثر بعده الاصغر فالطريقان في مجموع الصورتين من حيث الثانية لا
في كل منهما انتهى **اقول**

بعد حمد الله الذي قبل توبة من اغتسل من جنابة خيانة الميل الى ما سواه وادرج
بعفوه الحدث الاصغر في الحدث الاكبر من احدث لاعتذار مما جناه والصلاة
والسلام على سيدنا محمد الهادي الى خير منهاج والراقي الى محل انحط عنه النجم
الوهاج وعلى آله واصحابه الذين اوضحوا لنا العبارات وفكوا رموز المشكلات
هذه العبارة لجلال الدين المحلي في شرح المنهاج فالصواب ابدال الصاحب
بالشارح وكانه سهو من قلم الناسخ اذ مثل هذا مما لا يظن خفاؤه على السائل كما
لا يخفى على العاقل فتدبر والمعنى **ولو احدث** اي المتوضي حدثا اصغر لكان قوله
ثم اجنب بعد ذلك كان بال ثم جامع **او عكسه** الظاهر انه اسم مضاف وهو
عطف على ما قبله بحسب المعنى ولو وقع منه حدث ثم جنابة او وقع منه عكس ذلك اي
جنابة ثم حدث كان جامع ثم بال **كفى الغسل لهما** اي للحدث والجنابة المفهومين
من السابق ولا يجب الوضوء للحدث سواء كان ناويا له مع الغسل ام لا **على المذهب**

للامام

105 للامام الشافعي وذلك **لاندراج الوضوء** من الحدث الاصغر **في الغسل** من الحدث الاكبر
لانه صلى الله تعالى عليه وسلم قال انا فاحثي على راسي ثلث حثيات فاذا انا قد طهرت رواه
ابن ماجه وغيره عن جبير رضي الله تعالى عنه مرفوعا ولم يفصل عليه الصلاة والسلام مع
ان الغالب ان الجنابة لا تتجرد عن الحدث فتدا خلا كالجنابة والحيض وقد نبه الرافعي
على ان الغسل انما يقع عن الجنابة وان الاصغر يضمحل معه اي لا يبقى له حكم ولذا عبر
المصنف بيكفي **والوجه الثاني** في هذه المسئلة انه **لا يكفي** للمجنب المحدث **الغسل** وحده
وان نوى معه الوضوء من الحدث **بل لا بد** له **من الوضوء معه** اي الغسل ليرتفع الحدثان
والوجه **الثالث** في المسئلة **ان نوى** اي ذلك المجنب المحدث **مع الغسل** من الجنابة **الوضوء**
من الحدث **كفى** اي الغسل للامرين **والا** اي وان لم ينو مع الغسل الوضوء **فلا** يكفي بل
لا بد له من الوضوء وقيل ان كان سبب اجتماع الحدثين هو الجماع كفى الغسل لهما والا فلا
وفي الصورة الثانية من الصورتين السابقتين يعني صورة العكس **طريق** للاصحاب
قاطع بالاكتفاء بالغسل لهما والاولى على ما قيل ان يقال بالكفاية بدل الاكتفاء
لمكان كفى سابقا دون اكتفى وذلك **لتقدم** الحدث **الاكبر** على الحدث الاصغر **فيها**
اي الصورة الثانية **فلا يؤثر** اي الحدث الاصغر المعلوم من الكلام **بعده** اي الاكبر
واذا علمت ان الطريق في الصورة الثانية فما يقال الطريقان في الصورتين المراد به
الطريقان **في مجموع الصورتين** يعني ما اذا احدث ثم اجنب وما اذا اجنب ثم احدث
وثبوتهما في المجموع **من حيث** الصورة **الثانية** فقط **لا في كل منهما** اي لا في جميع الصورتين
لما ان الاولى ذات اوجه لا طرق ويكفي في صدق كونه في المجموع كونه في احد جزئيه
بخلاف كونه في الجميع وهذا نظير قوله تعالى يخرج منهما اي البحر العذب والبحر المالح اللؤلؤ

والمرجان بناءً على ان خروج اللؤلؤ والمرجان انما هو من البحر الملح والفرق بين الاوجه
والطرق ان الاوجه اقوال للاصحاب خرّجوها على قواعد الامام ونصوصه والطرق
اختلافهم في حكاية المذهب فيحكي بعضهم نصّين وبعضهم نصوصا وبعضهم بعضها
او مغايرها حقيقة كاوجه بدل اقوال او عكسه او باعتبار كتفصيل في مقابلة الاطلاق
او عكسه فلهذا كثرت الطرق في كثير من المسائل هذا واعلم انه ليس في هذه العبارة
كثير اغلاق • ولا هي من العبارات المشهورة بين علماء الآفاق • وكم في تحفة المحتاج
بشرح المنهاج • لعلامة البشر المدقق شهاب الدين ابن حجر • عبارات مشهورة هي في
غاية الغموض • ويعسر على كثير من الاذهان القوية بها النهوض • فهلا افصح عنها
وسئل من حل شيء منها • ومثل كثير من الكتب المعتبرة • المطولة والمختصرة • ولعمري ان
سؤاله عن هذه العبارة • يشير الى قلة اطلاعه على العبارات الدقيقة لافاضل اهل
السنة اي اشاره • فافهم والله تعالى اعلم

السؤال التاسع والعشرون وهو خاتمة الاسئلة

قال صاحب الوقاية من الحنفية في بحث البيع البيع ينعقد بايجاب وقبول بلفظي ماض
وكتب عليه الفناري ما نصه دل به عليه دون بما تأتّى مع زائد منه للتحويل الى
مشكوك ومصادفته العدة لا التنجيز هذا ما قالوه وتحريفه المختار ازيد مما امتنع
عنه فيه للتحديد لسبق الزمان المفيد بالتغيير الى الآن وثمة تقييد احد المدلولين بالثبات
وهو ضده مما لم يعتبر في معناه فلم يكن تغييرا كتغييره بل السبب فيه انه لو دل بالتردد
لافضى الى المنازعة فيما اذا تشاحّا بالبتلة او العدة واما هٰهنا فالسؤال معين
صارف انتهى فما معنى هذا الكلام المتعاصي على الافهام انتهى

اقول بعد حمد الله الذي منه الهداية والوقاية • ومن لديه ترجى الاعانة في البداية و
النهاية • والصلاة والسلام على سيدنا محمد تاج الشريعة • ومن غدت عباراته لكل خير
ذريعة • وعلى آله واصحابه الذين لا تفي بشرح فضل كل منهم عبارة • ولا تشق جياد ذوي
الفضل في ميادين السباق اذا ارادوا مسابقة واحد منهم غباره • لم أرَ هذه العبارة
الا في مجموعة قديمة بارقام سقيمة • وفيها ما يخالف نقل السائل الظريف • فلم ادر السالم
من التحريف • وها انا اشرحها كما سردها • رجاء ان يكون قد صحّحها فاوردها قال
تاج الشريعة صاحب الوقاية التي شرحها ولده العلامة الشهير بصدر الشريعة
من اجلة السادة الحنفية نفعنا الله تعالى ببركة علومهم في بحث البيع وما يتعلق
به البيع ينعقد اي يتقرر ويتحقق وفي مفردات الراغب العقد الجمع بين اطراف
الشيء ويستعمل في الاجسام الصلبة كعقد الحبل وعقد البناء ثم يستعار في المعاني
نحو عقد البيع والعهد وغيرهما انتهى وهو نص في ان عقد البيع مجاز لا حقيقة وهو
الحق لكن لشهرته وكثرة استعماله صار حقيقة عرفية والظاهر ان الباء في قوله
بلفظي ماض للآلة ثم المراد بلفظي جنس فعل ماض يسندهما كل من المتبايعين الى
نفسه اعني قول البائع بعت وقول المشتري اشتريت وترك الاسناد لظهور المراد
وكتب عليه اي على القول المذكور شيخ الاسلام شمس الدين بن محمد بن حمزة بن محمد
الفناري بتخفيف النون نسبة الى فنار وهو اسم لعدة مواضع في ثغر القسطنطينية
يعلق في كل منها فنار ليلا لهداية راكبي البحر ويشتمل على عدة بيوت وما ينسب اليه
هذا العلامة لا ادري اي موضع منها وقال طاشكبري زاده في الشقايق سمعت من
والدي انه يحكي عن جدي انه نسبة الى قرية مسماة بفنار انتهى وقال الجلال

السيوطي سمعت من شيخنا محيي الدين الكافيجي ان نسبة الفناري الى صنعة الفنار انتهى
وكلا العالمين لم يضبطا النون والذي حققته انا ما تقدم واكثر الناس يشددون
فقيل له فنار بالتشديد كخباز وهو صيغة نسبة ثم نسبا اليه ما نقصد دل بالبناء
لما لم يسم فاعله والفاعل قيل الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم لان صيغ العقود مأخوذة
منه حقيقة وقيل المتلفظ من كان وجوز ان تكون الصيغة بالبناء للفاعل والمراد
دل هو اي الدال به اي بجنس الماضي عليه اي على البيع دون اي متجاوزا لدلالة
بما اي فعل والاولى ما تالف اي تركب مع احدى مع انضمام حرف زائد على الماضي
وهذا هو الفعل المضارع فانه اعتبر على المشهور تركبه منه اي من الماضي اي من حروفه
مع بعض حرف المضارعة المعبر عنها فيما بينهم بالزوائد الاربع ويجمعها لفظ ناتي
والحاصل انه اعتبر في العقد الفعل الماضي منه اي لغة كان كبعت واشتريت
دون الفعل المضارع المركب منه مع احدى الزوائد كابيع واشتري لاجل التحويل
اي تحويل المؤلف المذكور اعني المضارع عقد البيع الى عقد مشكوك فيه غير قطعي
ومصادفته عطف على تحويل عطفا لسبب على المسبب فكانه قيل بسبب
مصادفته واحتماله من حيث انه يفهم الحال والاستقبال منه العدة الوعد
بالعقد لا التنجيز له مع انه المراد وفي بعض النسخ والتنجيز قيل وهو الاظهر لان
المضارع كما يصادف العدة ويلاقيها اي يحتملها من حيث دلالته على الاستقبال
يصادف ويلاقي التنجيز اي يحتمله من حيث دلالته على الحال واذا اريد هذا المعنى
مما ذكر في المتن قيل اي مصادفته العدة والتنجيز معا لا التنجيز وحده الذي هو
المراد هذا الذي ذكرناه ما قالوه في تعليل اختيار الماضي دون المضارع في ايجاب

البيع

البيع وقبوله ويرجع عند التامل الى قياس من الشكل الاول وحاصله المضارع يحول
العقد الى مشكوك وكل ما يحول العقد الى مشكوك غير معتبر ينتج المضارع غير معتبر
اما الكبرى فلم تذكر ولم تعلل واما الصغرى فقد اشير اليها نفسها بقوله للتحويل الى
مشكوك والى دليلها بقوله ومصادفته العدة الخ ويرد على هذا التعليل ما اشار اليه
بقوله وتحريف اي تغيير وتحويل للفظ المختار في العقد وهو الماضي ازيد واكثر
من تحريف ما اي الذي اي اللفظ الذي امتنع بالبناء لما لم يسم فاعله عنه فيه اي في
العقد وهو المضارع وذلك لاجل التحديد والتعيين الذي يلاحظ عند انشاء
العقد وهذا تعليل للاختيار وقوله لسبق الزمان تعليل لكون التحريف ازيد فكانه
قيل وتحريف الماضي الذي اختير في العقد لما فيه من تعيين الزمان وتحديده ازيد من
تحريف المضارع الذي لم يختر لما فيه من التحويل الى مشكوك وخلوه عن التحديد و
التعيين باحتماله الحال والاستقبال لاجل سبق الزمان المدلول عليه وضعا بالفعل
الماضي المفيد بالفاء من الافادة اي الذي يفيد المطلوب وهو العقد الحالي بالتغيير
والتحويل الى الى الآن وهو الزمان الحاضر الذي يقتضيه الانشاء وذلك التغيير
بارتكاب التجوز ويحتمل ان يكون قوله للتحديد علة لكون التحريف في الماضي ازيد وقوله
لسبق علة للعلية فتامل واما ثمه اي فيما امتنع عنه في العقد وهو المضارع فليس الا
تقييد احد المدلولين المفهومين منه يعني الحال بالثبات والتحقق في القصد
والارادة وهو اي احد المدلولين اعني الحال ويحتمل على بعد ان يرجع الضمير الى الآن
المشار اليه الماضي والمآل واحد ضده اي ضد الفعل الماضي باعتبار زمانه الموضوع
هو له حقيقة يعني الزمان الماضي ثم لم يعتبر عند احد من علماء العربية في معناه

وبعض النسخ بتحريف سبق الزمان
والظاهر انه تحريف
صح

وفي بعض النسخ المفيد بدل المفيد و
الظاهر انه غير مفيد وغير مفيد
صح

وفي بعض النسخ وهو وضده بدل ما هو الحال وهو الاستقبال
ولعله الاستقبال على ما قبله وهو كالحال فتدبر
صح

الموضوع هو له اصلا **فلم يكن** تغييره اليه **تغييرا كتغييره** اي كتغيير ما امتنع عنه في
العقد اعنى المضارع بل ازيد اذ التغيير في الماضي الى ما ليس بمدلوله وفي المضارع الى
احد مدلوليه وهذا الكلام اعنى فلم يكن الخ في افادته الزيادة في جانب المشبه على حد
قولهم تكبر ولا بكور الغراب هذا اذا كان المعنى ما سمعت اما اذا كان ضمير يكن تغييره
المضارع وضمير تغييره للماضي فالكلام على حد ليس ضياء الشهى كضياء الشمس والزيادة
مراد بها الشدة والقوة على حد ما قاله بعض السادة الحنفية في زيادة الايمان
حيث كان كيفا لا كما وكون الحال والاستقبال مدلولين وضعيين للمضارع مبني على
ما اختاره بعض علماء العربية واختار بعضهم كونه حقيقة في الحال مجازا في الاستقبال
وبعضهم العكس وتحقيق ذلك في محله وحاصل الاعتراض ان دليلكم الذي اقمتموه
على اعتبار الماضي وعدم اعتبار المضارع من ان في المضارع تحويل العقد الى مشكوك
دون الماضي يعارضه ان الماضي فيه زيادة تغيير دون المضارع وحيث كان ذلك
في معنى السبب لاعتبار الماضي دون المضارع وقد اعترضه بما اعترضه كان الكلام في
قوة ان ذلك ليس بسبب مقبول **بل السبب المقبول** في ذلك **هو انه** اي الشان
لو دل بالبناء للمفعول وجوز على بعد ان يكون بالبناء للفاعل **بالتردد** اي بلفظ
ملابس للتردد وفي بعض النسخ بالمتردد بصيغة اسم الفاعل اي باللفظ المتردد
اي المشترك بين الحال المشعر بالتنجيز والاستقبال المشعر بالعدة ويمكن ارجاع ما في
نسخة السائل الى هذا بتاويل المصدر باسم الفاعل والمراد بذلك اللفظ المضارع و
استظهر ان التردد صفة متعاطي العقد ودل بالبناء للفاعل وهو المتعاطي المذكور
والجار والمجرور في موضع الحال اي لو دل اي المتعاطي العقد عليه ملابسا للتردد نظرا

اجوز كون الضمير لمتعاطي العقد
منه

108
الى ظاهر لفظه الذي اتى به وهو المضارع وهو كما ترى واياما كان فالحاصل انه لو
كان العقد بالمضارع المحتمل للحال والاستقبال **لربما افضى** اي انتهى ذلك الامر اي
الدلالة بالتردد او المتردد **الى المنازعة** اي المخاصمة بين العاقدين **فيما تشاحا**
اي في وقت تشاح العاقدين وهما وان لم يذكرا لفظا مفهومان معنى وهذا
اما من تشاحا على الامر بمعنى لا يريدان ان يفوتهما او من تشاح القوم في الامر
اي شح وبخل بعضهم على بعض وتشاح العاقدين اما على الظفر بالمرام او فيما يريده
احدهما من صاحبه بان يشح البايع على المشتري بالمبيع او يشح المشتري على البايع
بالبدل فيتنازعان **بالبتلة** بتقديم الموحدة المفتوحة على المثناة الساكنة
اي القطع والتنجيز اي بان يقول احدهما بها لانها انفع له في رأيه **و** يقول الاخر
بالعدة لانها انفع له كذلك ومستند الاول دلالة المضارع على الحال ومستند
الثاني دلالته على الاستقبال ولما خشي توهم متوهم احتمال وقوع مثل ذلك في
الماضي لانه يستعمل في الحال كما اذا كان انشاء ويستعمل في الاستقبال كما اذا اريد
الدلالة على تحقق الوقوع نحو ونفخ في الصور رفع ذلك بقوله **واما ههنا**
اي في الماضي المختار او فيما اذا دل على البيع بلفظ ماض فليس الامر كذلك اذ
السؤال اي الاعتراض السابق اعني قوله وتحريف الخ باعتبار ما تضمنه من
قوله لسبق الزمان المشعر بدلالة الماضي وكثيرا ما يطلق السؤال على الاعتراض
في كلام العلماء **معين** لما يدل عليه الماضي وضعا **وصارف** اي راد عن المنازعة
لان اللفظ يحمل على معناه الموضوع هو له اولا وليس ذلك فيما نحن فيه سوى الزمان
الماضي دون الحال ودون الاستقبال فانهما معنيان مجازيان وضع لهما اللفظ

وضعاً نوعيا ثانيا ومتى حمل اللفظ على معناه الموضوع هو له اولاً قيل للبايع مثلا
القائل بعت ليس لك ان تنازع بزعم العدة لما ان اللفظ موضوع حقيقة لما لا
يصلح ان يكون منشأ لها بل هو دال على تحقق بيع سابق واقع منك ويقال نحو
ذلك للمشترى اذا قال ما قال ومن الناس من قال ان قوله واما ههنا الخ لدفع
ما عسى ان يتوهم ومن ان الماضى قد يفضى ايضا الى النزاع لتردده بين الماضى
والحال وحاصل الدفع ان السؤال اي طلب العقد قالا او حالا بان كان هناك
سوام مثلا معين لارادة الحال وصارف عن ارادة الماضى فتامل وتدبر ورأيت
فى مجموعة جدى رحمة الله تعالى عليه فوق المختار فى قوله وتحريف المختار الخ ما نصه
اي من له الخيار انتهى وما فى نسخة السائل اظهر معنى لدى ذوى الابصار هذا
ما جاد به فى حل هذه العبارة وجدى ولعل ما عند غيرى فيها خير مما عندي
ثم انى اقول لا اعد مثل هذا التعقيد فخرا • ولا يزداد عندى مرتكبه قدرا • لا سيما
اذا لم يكن متضمناً مطلبا شريفا • وبحثا منيفا • واين هذا المسائل من الآيات التى هى
معترك الشيعة والسنة • ومشتبك قنا الافكار والاسنة • وهو المسائل الاصولية
والمباحث الكلامية • وحيث ان السائل لم يبال بارسال مثل هذا السؤال كان
الاحرى به ان يسئل عن عويصة ابن الكمال • فهي لعمرى ادق • والسؤال عنها
للاختبار احق • ويحكى ان المرحوم السلطان سليم خان • توجه الله تعالى بتاج
الاحسان • سئل عنها رجلا طلب قضاء بغداد اذ كانت للقضاة خير دار •
فلما عرفها استقضاه واجازه بالف دينار • و ذلك سنة ١٢٠٥
وهي اصل لا تخشون لا تخشيون فصار الحي ميتا بقلب الذات بالاعتبار لا بالحقيقة

فتولدت منه قضية كان موضوعها متصفا فى الحقيقة بعنوان المحمول فى الفرع
سننا لا عقلا ولا برهانا فاضطرب الحال فيما يفيد المرام بما يخالف الطبع لا بالاقتضا ع
وان كان بحسب الظاهر دون الطبع مفهوما من كلام البعض فدفع بنقصان الناقص
دون ما يليه اذ اقتضاء العدم الوجود مبرهن والنائب كالاصل او محمول الثانية
مقيد برفع الموضوع فى الاولى ولا ينتقض البرهان على انه لو روعي العكس لهدم
اصلان فى بعض فبقى ما بقى ثم بالحاق ما يؤدى عروض المتولد رفع الاضطراب
على عكس المذكور او الاشد منه والرعاية على هذا مع عدم المخالفة والهدم توجب
عدم الكلية مع ان فى الجواز اعتبار الذات وقول الائمة حجة لا قولهم ووجه
التخصيص متولد من المتولد فانقلب الامر الى ما ادعيته فرعا فتدبر ان كنت
ذكيا من استخرج هذه العويصة وجبت له الدنيا انتهى وقد وقفت لها على
عدة شروح • فلم اجد واحدا منها سالما عن خدوش وجروح • وقد كنت انا شرحتها
اثناء الطلب باقتراح بعض الطالبين • ولا بأس ان اذكر ذلك لتتم به الاسئلة
ثلثين •

فاقول

بعد حمد الله المنزه عن المثال • والمقدس عن التغيير والاعلال • والصلوة والسلم
على حبيبه السالم عن كل علة على الاطلاق • والقائل بلسان الحال لاهل الجمع لا
تخشون وانا شفيع يوم العرض اذا ضاق الخناق • وعلى آله واصحابه ذوى الكمال •
ومن تحلى ببنان بيانهم كل عويصة واشكال اصل لا تخشون بنون التاكيد
الثقيلة اي ما كان عليه اولا اعتبارا لا تخشيون بنون الرفع ان كانت لا
نافية على ما يشعر به قوله الآتي ثم بالحاق الخ ويحتمل ان تكون النون نون التوكيد

الثقيلة وتكون لا ناهية ويتركب التاويل فيما ياتي **فصار الحي** اي المتحرك وهو اليآء
وحياته مجاز عن تحركه وان كان وصفه بالتحرك مجازا ايضا ولو عرضت الحركة
الكيف لكنه مجاز مشهور بل حقيقة عرفية **ميتا** اي ساكنا والكلام كالكلام في
سابقه والفرق بين الميت بسكون اليآء والميت بتشديدها والمآنث يطلب من
محله واريد بالساكن هنا الالف وهذا اولى من تاويل الحي بالموجود والميت بالمعدوم
كما لا يخفى على من شم رائحة العلوم وثلثا لضرورة **بسبب قلب الذات**
اي ذات اليآء ونفسها على ان ال للعهد او عوض عن المضاف اليه كما في وعلم آدم
الاسمآء كلها وحاصله فصار اليآء المتحرك الفا ساكنا بقلب ذاتها اليها **بالاعتبار**
متعلق بقلب من غير اعتبار تنازع والمراد بهذا الاعتبار الصرفيين **لا بالحقيقة**
ونفس الامر لظهور ان لا قلب في نفس الامر بل العرب لم تتلفظ بما اعتبر اصلا فضلا
عن انها قلبت **فتولدت** اي حصلت **منه** اي بسبب القلب المذكور **قضية**
وهي لا تخشاون بناء على ان لا نافية بالفآء لا ناهية بالهآء **كان موضوعها**
وهو ضمير الجماعة اعني الواو الواقع فاعلا **متصفا في الحقيقة** المتعارفة دون
الاعتبار **بعنوان المحمول** وهو الموت المراد منه السكون الكائن هو اي ذلك
المحمول **في الفرع** اي في الامر المتفرع فيما سبق اعني قوله فصار الحي ميتا والمراد
من هذا التنبيه على اجتماع ساكنين وهما الالف الحاصلة بالقلب الساكنة
ذاتا والواو التي كانت ساكنة قبل قلب اليآء التي قبلها الفا وقيل اراد
بالقضية المتولدة لفظ فصار لا تخشون لا تخشاون وجعل اتصاف موضوع
هذه القضية وهو لا تخشون بالسكون المرموز اليه بعنوان المحمول في الفرع

باعتبار

باعتبار بعض اجزآء لفظه وهو الواو كما ترى وقوله **سننا** كانه مفعول لاجله لقوله
تولدت تلك القضية فقيل لا تخشاون لاجل طريق انتهجه الصرفيون واعتبروه
فيما بينهم **لا عقلا ولا برهانا** اي لا لاجل عقل ولا برهان اقتضيا ذلك وكانه
اشار بالعقل الى الدليل العقلي وبالبرهان الى الدليل النقلي وهو السماع من العرب
الموثوق بعربيتهم ولا باس في تسمية السماع وان لم يكن بطريق التواتر برهانا في
العلوم العربية وانتفآء كلا الامرين هنا ظاهر لا يحتاج الى برهان **فاضطرب**
الحال اي حال المتكلم **فيما** اي في لفظ **يفيد** المخاطب **المرام** اي مرامه ومقصوده
ولا يبعد ان تكون ما مصدرية اي في افادة المرام **بما** اي بسبب حصول ما **يخالف**
الطبع لثقله وهو التقآء الساكنين على غير حده **لا بالامتناع** اي لا بسبب
امتناع الافادة بذلك فان التلفظ بما فيه التقآء الساكنين على غير حده غير
ممتنع بدليل الوقف بالسكون على نحو زيد وهند مع تحقق التقآء الساكنين على
غير حده حينئذ **وان كان** اي الامتناع **بحسب الظاهر** من التعبير **دون الطبع**
اي متجاوزا ذلك الظاهر عن طبع التعبير ووضعه **مفهوما من كلام البعض**
حيث قال لا يجوز التقآء الساكنين على غير حده في كلام العرب ويجوز التقاؤهما
اذا كان على حده بان يكون الاول حرف مد والثاني مدغما في مثله كدابة وخويصة
لارتفاع اللسان بهما دفعة واحدة ح فان هذا الكلام يفهم منه بحسب ظاهره امتناع
ذلك وليس في ذلك من مجرد لا يجوز بل منه مع تعليل الجواز بما علل به او من لا يجوز فقط
على ما قيل بنآء على شيوع نفي الجواز في نفي الامكان ومنه لا يجوز الابتدآء بالساكن
وابعد منه عن الخلاف قولهم لا يجوز اجتماع النقيضين ولا يجوز انعدام المعلول مع

وجود علته التامة ولا يجوز الدور التقدمي الى ما لا يكاد يحصى بهم قد كثر ايضا فيما
لامتناع فيه نحو لا يجوز الابتدا بالنكرة الا بشرطه ولا يجوز عود الضمير على متاخر لفظا
ورتبة الا فيما استثنى ولا يجوز الانتقال من كسر الى ضم الا فيما ندر الى غير ذلك **فدفع**
بالبناء لما لم يسم فاعله اي في ذلك الاضطراب وتخلص عنه **بنقصان** اي حذف
واسقاط **الناقص** وهو الالف واطلاق الناقص عليه لانه ساكن بالطبع لا يقبل
الحركة اصلا فهو كالجماد الذي لا يقبل الحياة ونقصان رتبة الجماد عن الحيوان
ظاهر فكذا ما يشبهه وجوز ان يكون ذلك لانه حصل بقلب الياء اليه بخلاف الواو
فانها حاصلة من غير قلب شي اليها ولا شبهة في ان الحاصل عن شي ناقص رتبة عن الحاصل
لا عن شي وقيل نقصانه من جهة احتياجه في ظهوره في اللفظ الى حرف يسبقه ولذا
قرن باللام في عداد حروف الهجاء فقيل لا ولم يقرن غيره منها بشي من الحروف
يعكر على وصفه بالنقص انهم يذكرون له شرفا ومزية على سائر الحروف ولا اقل
من الاستقامة والتجرد لان الشي قد يتصف بالضدين باعتبارين **دون نقصان**
ما يليه ويقع بعده في النطق وهو واو الضمير مع انه هنا يتحقق التقاء الساكنين
الموجب للحذف **اذ اقتضاء** اي طلب **العدم** اي عدم الواو وحذفها **الوجود** اي
وجودها امر **مبرهن** اي مقام عليه البرهان والدليل يعني لو حذفت لزم اعادتها
لانها محتاج اليها الفعل لكونها فاعلا له وهذا من قبيل اثبات النقيض بالنقيض
توكيدا لمكانته في الوجود كما نقل عن الاشعري انه قال عدم الباري عز اسمه
يقتضي وجوده وحاصله ان عدمه مستحيل فيكون موجودا البتة فاندفع ما قيل
ان اقتضاء النقيض يستلزم اجتماع النقيضين ضرورة وجود العلة في جميع اوقات

وجود المعلول وقيل المراد بالعدم المعدوم والمراد بالمعدوم هنا الفعل المنفي في لا تخشون
اي اذا طلب الفعل المنفي الرافع للواو وجود الواو مبرهن فلا يرد ما تقدم ليدفع
وانت تعلم بادنى نظر ان الاول اولى ولما كان للقائل ان يقول ان التعليل معلول لان
الفعل يحذف فاعله بكثرة واطراد كما في نحو ضرب زيد بالبناء لما لم يسم فاعله اجاب
بقوله **والنائب** عن الشي **كالاصل** المنوب عنه ولو حذف الواو الواقع فاعلا
هنا لم ينب عنه شي فيحتاج الى الاتيان به بخلاف ما كان من باب ما لم يسم فاعله ولما
كان للمعترض ان يعترض بوجه آخر بان يقول الفعل قد يحذف فاعله الضمير لالتقاء
الساكنين في غير باب النيابة كما في اضربن امر للجماعة المخاطبين مؤكد بالنون الثقيلة
قال **او** نقول في وجه عدم حذف الواو فيما نحن فيه **محمول الثانية** اي العبارة الثانية
في الاعتراض وهو الحذف في قول المعترض الفعل قد يحذف فاعله **مقيد برفع الموضوع**
وهو الفعل الواقع موضوعا **في** العبارة **الاولى** التي قالها المعترض اولا وهي لان
الفعل يحذف فاعله بكثرة الخ ولو قال برفع الموضوع فيهما اي في الثانية لصح وحصل
الغرض لكنه لم يقبل ذلك وقال ما ذكر تضييقا لطريق الفهم فانه جل مقصوده
رحمه الله تعالى برحمته الواسعة وحاصله ان حذف فاعل الضمير لالتقاء الساكنين مقيد
بكون الفعل مرفوعا اي موجودا في آخره رفع واراد به الضم وهو استعمال قليل
والاكثر استعمال الرفع في الحركة الاعرابية المخصوصة والضم في الحركة البنائية ونحوها
ع وذلك ان تقرر العبارة هكذا او نقول محمول العبارة الثانية مقيد برفع الشي الموضوع
اي المجعول في المرتبة الاولى بالنسبة اليه اي برفع ما قبله كما في المثال الذي ذكره
السائل والاغلاق في العبارة بذكر الموضوع المقابل في الاصطلاح للمحمول وارادة

معناه اللغوي وهذا من ايهام الطباق كقول علي كرم الله وجهه في بعض اصحابه وكان
يصنع الشمال جمع شملة وهي كساء دون القطيفة يشتمل به وهو يصنع الشمال باليمين
وبذكر الاولى وارادة المرتبة الاولى مع انه في مقابلة قوله الثانية المراد بها العبارة
الثانية **ولا ينتقض** على الوجهين **البرهان** اي الدليل المقام على اقتضاء العدم
الوجود حسبما اشار اليه في قوله سابقا اذ اقتضاء العدم الوجود مبرهن اما عدم
انتقاضه على الوجه الاول فلوجود النائب فيما اعترض به المعترض من نحو ضرب زيد
واما عدم انتقاضه على الوجه الثاني فلوجود الضمة الدالة عندهم على الواو بعد
حذفها فتصير بذلك كانها لم تحذف بالنسبة الى الفعل **على انه** اي الشان **لو روعي**
العكس وهو نقصان ما يلي الناقص بناء على ان التقاء الساكنين حصل عنده
لهدم على صيغة المفعول **اصلان** اي قاعدتان الاولى انه اذا دار الامر بين
حذف جزء كلمة وحذف كلمة برأسها يحذف جزء الكلمة دون الكلمة برأسها
والواو هنا لكونها ضميرا كلمة برأسها دون الالف والثانية انه اذا دار الامر
بين حذف ما يحتاج اليه وحذف ما لا يحتاج اليه يحذف ما لا يحتاج اليه دون
ما يحتاج اليه والواو لكونه فاعلا محتاج اليه ولا كذلك الالف **في بعض** اي
لاجل بعض الامور الداعية للعكس وهي دون الاصلين كما وكيفا ففي للتعليل
مثلها في ان امرأة دخلت النار في هرة والمراد بهذا البعض كون ما يلي تحقق عنده
التقاء الساكنين وجوز كون في على ظاهر معناها وان المراد في بعض المواد
والامثلة كلا تخشون واحترز به عن نحو اضربن فان حذف الكلمة برأسها وهو الواو
انما هدم اصلا واحدا **فبقي** بعد نقصان الناقص اعني حذف الالف **ما بقي** يعني الواو

ين

وقيل لاتخشون بفتح الشين وسكون الواو بعدها نون ثقيلة **ثم** اي بعد الحذف
وبقاء ما ذكر **بالحاق ما** اي شيء او لفظ وهو نون التاكيد المشددة والجار
متعلق بما يأتي بعد اعني رفع وما كما اشار اليه نكرة موصولة وجوز اعتبارها
موصولة اي الذي **يؤدي** الى **عروض المتولد** بكسر اللام على زنة اسم الفاعل
اي المتولد مما بقي وهو الواو وذلك المتولد هو الضمة وكونها متولدة من الواو
باعتبار ان الواو اذا اختلست تحصل الضمة وبعبارة اخرى وهي ان الواو لكونها
مركبة كما عن ابن جني من ضمتين تكون الضمة الواحدة منها كالولد الذي هو بعض من
والده والمشهور ان الواو متولدة من الضمة وشاع انها بنتها وذلك باعتبار ان
الضمة اذا اشبعت تولدت الواو كما لا يخفى وكون النون تؤدي الى ذلك لانها
لا تحذف لغرض التاكيد ولا تحذف معها الواو لمكان فاعليتها فلم يكن بد من
التحريك بالضمة لانها الانسب بالواو كما سيشير اليه ان شاء الله تعالى **رفع الاضطراب**
اي اضطراب الحال فيما يفيد المرام بما يخالف الطبع **على عكس المذكور** سابقا فان
رفع الاضطراب هناك بالنقصان وهنا بالزيادة ولو كان المراد حركة **او**
على **الاشد منه** او من المذكور سابقا وهو نقصان الالف ضرورة ان تحريك
الساكن كاحياء الميت ونشره وحذف الساكن كدفن الميت وقبره وحمل الاضطراب
على التردد وزعم ان رفعه بالحاق النون لافادتها التاكيد وان الاشدية
لان هناك نقص شيء وههنا زيادة شيئين لان النون مشددة وانه لا يضر في
هذا التوجيه اختلاف المراد بالاضطراب في الموضعين مما لا يميل القلب اليه واياما
كان فلا يخفى ما في الاتيان بمن التفضيلية مع افعل مقرونا بال ولا يكاد يخرج

على نحو ما خرج عليه قول الشاعر

ولست بالاكثر منهم حصى ٭ وانما العزة للكاثر

والرعاية مبتدا والكلام مسوق للاعتراض على القوم في التحريك اي ورعاية
القوم هذا العمل من تحريك الواو الساكنة بعد الحاق النون الثقيلة مع عدم
حدوث المخالفة للطبع لو ابقيت الواو ساكنة بعد الالحاق لان التقاء الساكنين
على حده وان كانا في كلمتين حقيقة ومع عدم الهدم لواحد من الاصلين
السابقين اذا ابقيت كما ذكر ايضا توجب خبر المبتدا عدم صدق الكلية في
قولهم كل التقاء ساكنين على حده جائز لا يحتاج فيه الى تحريك احدهما او حذفه
وتعقب بانه يجوز ان يكون المراد لا يحتاج فيه الى ما ذكر على سبيل اللزوم وما
وقع هنا من التحريك يجوز ان لا يكون محتاجا اليه لزوما ورد بان عدم ورود
لا تخشون بسكون الواو مع النون الثقيلة ظاهر في ايجابهم ذلك التحريك و
الظهور كاف وقيل ان الكلية فيما اذا كان التقاء الساكنين على حده في كلمة واحدة
وما هنا في الكلمتين حقيقة مع ان في الجواز اي جواز التقاء الساكنين هنا
بابقاء الواو ساكنة اعتبار الذات اي ذات الواو وما هي عليه في اصل الكلمة
وتعقب بان غرضنا لا حقية التي مبنى كلام العرب عليها معارض لاعتبار الذات
وقول الائمة لعل المراد قولهم على سبيل الرواية عن العرب وفي بعض النسخ ونقل
بدل قول والكلام عليه ظاهر حجة فيلزم اتباعه لا قولهم اي ميلهم الى شيء فانه
يقال قال بمعنى مال كما في القاموس نقلا عن الانباري ومآل الكلام ان رواية الائمة
حجة لا رائهم وهذا موافق لما في الاصول من ان المعتبر في الاحتجاج رواية الراوي

لارائه

جميع عنه الصحيح

لا رأيه ولذا قال الشافعية بغسل الاناء سبعا اذا شرب الكلب فيه محتجين بما رواه كما في
الصحيحين ابو هريرة مع ان رأيه في قول الغسل من ولوغ الكلب ثلثا ولعل المقصود من
هذا الكلام الاشارة الى عدم الالتفات الى ما اشار اليه من الاعتراضين في قوله والرعاية
الخ وقوله مع ان في الجواز الخ وهو في معنى الاستدراك فكانه قال الامر كذلك لكن
مدار تحريك الواو وعدم ابقائها ساكنة على الاصل رواية الائمة عن العرب وهي حجة
وملخصه ان العبرة في السمعيات الرواية لا الراي ٭ وما يذكر في كتب العربية من العلل
فهي علل بعد الوقوع واكثرها اضعف من خصر نحيل ٭ وقلب اعتل من هجر طويل ٭ نعم
الواضع حكيم لكن لا يعلم جميع الحكم الا اللطيف العليم ٭ ثم انه رجع الى الكلام على النمط
الاول فقال ووجه التخصيص اي تخصيص ارباب العربية وان شئت فقل اي
تخصيص الواضع التحريك بالضمة مع خفة الفتحة متولد اي حاصل من النظر و
التاويل في حال المتولد وهو الواو بناء على اعتبار كونها تتولد من اشباع الضمة
ويجوز ان يراد بالمتولد نفس الضمة بناء على اعتبار كون حصولها من الواو اذا اختلست
والحاصل ان وجه التخصيص يستفاد من النظر في حال الواو وانها بنت الضمة باعتبار
او في حال الضمة وانها بنت الواو وجزء منها باعتبار آخر وذلك الوجه هو المجانسة
فكانه قيل ووجه التخصيص المجانسة بين الواو والضمة وفي المثل ان الطيور على
امثالها تقع فانقلب الامر اي الشان والتفريع على مجموع ما سبق الى ما
ادعيته في اول العبارة فرعا وهو لا تخشون بفتح الشين المعجمة وضم الواو ونون
التاكيد المشددة فانه قد ادعاه فرعا عن لا تخشيون في ضمن قوله اصل لا تخشون
لا تخشيون وتعقب ان هذا الانقلاب انما هو بعد حذف نون الرفع لتوالي

الامثال ولم يتعرض له في المفزع عليه ظاهرا فتدبر لتظفر بحل هذه العويصة
اولتعرف مايرد على الكلام وما لايرد ان كنت ذكيا جيد الحدس صافي
الذهن اذلا يستطيع حلها ومعرفة ما عليها ولها من لم يكن كذلك و

اذا لم تستطع شيئا فدعه ، وجاوزه الى ما تستطيع ،

واعلم انه من استخرج معنى هذه العبارة العويصة اي الصعبة الجليلة الشان
من عاص يعاص عياصا وعوصا صعب وفي القاموس العويص اي بفتح العين من
الشعر ما يصعب استخراج معناه كالاعوص ومن الكلم الغريبة كالعوصاء وجبت
اي سقطت له والقت جنوبها لاجله العبارة الدنيا اي القريبة التناول
بايدي الافكار فان اعمال الفكر في استخراج الصعب يجعل السهل في حكم المطروح
الذي لا يعبأ به وهذا المعنى اوفق باسلوب كلام من حمله على الظاهر وان ابيت
الا ذلك فما انا عليك بمسيطر ولا لك زاجر ولعلك ترجح هذا بقصة القاضي
التي ذكرناها لك في الماضي لكنني احبذك انك اليوم اذا استخرجت امثال هذه
امثال هذه العويصة في ساعة واحدة من ليل او نهار لا يكرمك احد ولو كان
مالكا الدنيا بدرهم واحد او دينار ، ، ،

ذهب الذين يعاش في افضالهم ، وبقي الذين حياتهم لا تنفع ،

نعم في اسلامبول يحصل لذوي الفضل المامول هذا وليعذرني الناظر ان وجد
في الاجوبة سقما فاني عافاني الله تعالى قد حررتها والقلب مملو غما وهما مع انه قد كان
ذلك وحرمة من ارجوه ان يزيل عني بوسا في ليال تقرب من عدة ليالي ميقات
موسى ، واحمد الله تعالى حق حمده ، واصلي واسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وجنده

وقد صادف نقلها الى البياض من مرة رابعة مستهل جمادى الاولى سنة الف ومائتين
وسبعين من هجرة من انزلت عليه السبع المثاني

تقريظ

لجواب سؤال الفخر في كل عصر ، حضرة ذي الادب العبقري ، عبد الباقي افندي العمري

ان السؤال والجواب مثلما ، قد قيل في التمثيل انثى وذكر ،
وهذه اسئلة عويصة ، عن حلها كلت انامل الفكر ،
ابكارها ليس لها من ثاقب ، سوى شهاب الدين محمود الاثر ،
علامة الدنيا مع العليا له ، كم طاب في محلولك الليل سمر ،
فجل براعه له شقشقة ، يروع الرعد بها اذا هدر ،
به تباهت المعالي مثلما ، بجده تفاخرت عليا مضر ،
سحاب فضل من حديث جده ، اذ سح صح انه شل المطر ،
روح معانيه التي دونها ، في اعين الاعيان تزهو كالحور ،
فيا لها مسائلا منها ابدت ، وسائل برهانها لنا ظهر ،
اماط عنها بينان حدسه ، مرطا فلاحت من جباهها غرر ،
واستخرجت فكرته من كنزها ، المرصود في داج نفيسات الدرر ،
فانهتكت استارها وافتضت ، رموزها وانفتحت لمن نظر ،
لها معان خفيت في كلم ، كما اختفت جذوة نار في حجر ،
اظهر ما اودع فيها اهلها ، من عجر مخفية ومن بجر ،
لله منه ناثر به غني ، عمن اليه افتقرت كل الفقر ،
اقسم انه ذكا فضل كما ، اقسم بالله ابو حفص عمر ،

حشتها اجوبة نياقها ... ما مسها من نقب ولا دبر

اقلامه كم خفرت من ذمة ... في سيرها لذات دل وخفر

بحر علوم ماله من ساحل ... مذ غشي الدنيا واهليها غمر

ترى العقول العشر في تياره ... من غرق طول المدى على حذر

آمنت بالله وايقنت بمن ... في فضله من شك بالله كفر

يغنيك عمن غاب من افاضل ... ان كنت تبغي الفضل منه ما حضر

لا زال في حل العويصات له

انامل من كفها البحر زخر

كملت ولله الحمد في دار السلام بغداد في الخامس والعشرين من شهر ربيع الاخر
من السنة الثالثة بعد الثلثماية والالف من الهجرة
النبوية على مهاجرها الصلوة
والسلام والتحية